

GORGIA E LA SOFISTICA

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE

(Lentini - Catania, 12 - 15 dic. 1983)

a cura di

LUCIANO MONTONERI e FRANCESCO ROMANO



**FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITA' DI CATANIA**

COMUNE DI LENTINI

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo:

Proff. ROSARIO ANASTASI, FRANCESCO BRANCIPORTI, ANTONINO BRUNO
GIUSEPPE GIARRIZZO, † SEBASTIANO LO NIGRO, MARIO MAZZA,
NICOLA MINED

Redazione:

Proff. SALVATORE PRICOCO, FRANCESCO ROMANO, MARIA DORA SPADARO

N. S. a. XXXVIII n. 1-2

Gennaio-Dicembre 1985



Volume stampato con i contributi dell'Università di Catania
e del Comune di Lentini.

GORGIA E LA SOFISTICA

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE

(Lentini - Catania, 12 - 15 dic. 1983)

a cura di

LUCIANO MONTONERI e FRANCESCO ROMANO



**FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITA' DI CATANIA**

COMUNE DI LENTINI

Proprietà letteraria riservata

Copia anastatica ediz. 1986.

Stampato in Italia - Printed in Italy
POLISTAMPA - Via E. Pantano 111 - Catania
1994

COMITATO D'ONORE

GIANNI CANNONE	Sindaco di Lentini pro tempore
SANTI NICITA	Presidente Regione Siciliana p. t.
SALVATORE LAURICELLA	Presidente A. R. S.
CHRISTOS STREMMENOS	Ambasciatore di Grecia in Italia
ENZO NICOTRA	Deputato Nazionale
FRANCESCO PRESTI	Prefetto di Siracusa p. t.
GIUSEPPE LA ROSA	Procuratore della Repubblica
GASPARE RODOLICO	Rettore Università di Catania
CALOGERO LAURICELLA	Arcivescovo di Siracusa
MARIO BOSCO	Deputato Regionale p. t.
BERNARDO GIULIANO	Presidente Provincia di Siracusa p. t.
GIUSEPPE GIARRIZZO	Preside Facoltà di Lettere e Filosofia di Catania
VITO CARDELLA	Provveditore agli Studi di Siracusa
GIUSEPPE ZOCCA	Questore di Siracusa p. t.
GIUSEPPE CARUSO	Pretore di Lentini
ENRICO BERTI	Presidente Società Filosofica Italiana p. t.
CONCETTO RIZZA	Presidente Camera di Commercio di Siracusa
ALFIO SGALAMBRO	Ispettore Onorario BB. CC. - Lentini

COMITATO ORGANIZZATORE

Dott. GIANNI CANNONE
Dott. GIUSEPPE CENTAMORE
Prof. LUCIANO MONTONERI
Prof. FILIPPO MOTTA
Prof. FRANCESCO ROMANO

PRESENTAZIONE

In questo volume appaiono gli Atti del Convegno Internazionale su Gorgia e la Sofistica, svoltosi a Lentini e a Catania dal 12 al 15 dicembre del 1983, organizzato dal Comune di Lentini, dall'Università di Catania e dalla Sezione Catanese della Società Filosofica Italiana.

A conclusione della loro fatica, i Curatori ringraziano anzitutto gli illustri studiosi, italiani e stranieri, che con la loro diretta partecipazione e coi contributi di alto livello scientifico da loro offerti, hanno assicurato all'iniziativa un pieno successo.

Tale successo ha rappresentato un vivo stimolo ad affrontare l'ulteriore fatica della pubblicazione di questo volume di Atti che raccoglie tutte le relazioni e le comunicazioni presentate al Convegno e che qui vengono raggruppate per giornate e in ordine di successione cronologica.

Un grato ricordo e un vivo ringraziamento vadano al Dott. Gianni Cannone, all'epoca sindaco di Lentini, al Prof. Filippo Motta e all'intera Amministrazione Comunale che ne sostenne l'onere finanziario e organizzativo, per aver preso la meritoria iniziativa culturale.

E in tale ringraziamento vanno ora accomunati l'attuale Consiglio e l'Amministrazione del Comune di Lentini, nella persona del suo sindaco On. Mario Bosco per aver consentito, con un congruo contributo finanziario, la realizzazione del presente volume.

Si ringraziano infine l'Università di Catania, nella persona del Magnifico Rettore, Prof. Gaspare Rodolico, per il contributo

finanziario alle spese di stampa nonché la Facoltà di Lettere, nella persona del suo Preside, Prof. Giuseppe Giarrizzo, per aver accolto questi Atti nel volume XXXVIII (1985) della Rivista Siculorum Gymnasium.

I Curatori si riterranno paghi della loro fatica se questa opera potrà contribuire a mantener vivi e fecondi l'interesse e il dibattito culturali intorno a un tema sempre attuale di storiografia filosofica che, significativamente, in questi ultimi anni è stato oggetto di altre consimili iniziative.

Catania, Università, giugno 1986.

I CURATORI

Gentilissimi ospiti,

apriamo i lavori di questo Convegno internazionale di studi su «Gorgia e la Sofistica» esprimendo innanzitutto parole di gratitudine nei confronti di tutti coloro i quali, con passione e spirito di sacrificio, ci hanno aiutato per la realizzazione di questa impegnativa e coraggiosa iniziativa culturale.

Mi è particolarmente gradito inaugurare i lavori del Convegno con la lettura del messaggio augurale di Sandro Pertini, presidente della Repubblica italiana:

«Signor Sindaco, all'apertura del Convegno internazionale di Studi su Gorgia da Lentini e la Sofistica, sono particolarmente lieto di far giungere ai promotori, agli organizzatori e a quanti parteciperanno ai lavori, espressioni di sincera adesione e vivo apprezzamento per un'iniziativa meritoriamente volta ad approfondire un momento significativo nell'evoluzione del pensiero ellenico, cui la Sicilia e le terre della Magna Grecia recarono un contributo determinante. A tutti il mio saluto ed un cordiale augurio.

Sandro Pertini».

Grazie Presidente! Siamo perfettamente d'accordo con Lei.

La Sicilia diede effettivamente un contributo determinante all'evoluzione del pensiero ellenico nello sviluppo e nel divenire della storia dei popoli.

A suggello di questa immagine comprendente tutto il carattere vivo ed imperituro del rapporto sociale e politico tra la Grecia e la Sicilia, tra Atene e Lentini nel V secolo avanti Cristo, va sottolineata in questo Convegno internazionale la presenza non casuale del più alto rappresentante del governo della Grecia in Italia: il dr. Christos Stremmenos, ambasciatore ellenico a Roma.

Signor Ambasciatore, la sua presenza a Lentini è un altro messaggio di elevato significato morale che suscita profonda soddisfazione in quanti vedono nella cultura greca antica, in Sicilia e fuori della Sicilia, ancora oggi gli stimoli maggiori a vantaggio di tutta la convivenza civile e sociale.

Un sincero apprezzamento va rivolto anche ai componenti del Comitato organizzatore che con me hanno inteso raggiungere i traguardi odierni al termine di oltre un anno di silenzioso, sofferto ma proficuo impegno.

Un grazie di cuore, dunque, al dr. Centamore, segretario generale del Comune di Lentini; al prof. Luciano Montoneri, dell'Università di Catania; al prof. Filippo Motta, della Società filosofica italiana; al prof. Francesco Romano, dell'Università di Catania.

Bisogna altresì convenire, e pubblicamente, che il gruppo di lavoro dei dipendenti comunali, all'uopo interessati, guidato dal vice segretario generale Santo Greco è stato all'altezza della situazione.

A tutti i convegnisti dall'Italia e dall'estero rivolgiamo un ringraziamento e un saluto cordiali. Ringraziamo inoltre il Banco di Sicilia di Lentini per aver donato a tutti i convegnisti un'elegantissima carpetta di lavoro.

Ma perché Gorgia e la Sofistica e perché Lentini?

Primo: perché il desiderio di interrogare la storia è stato sempre una sentita aspirazione di tutti i popoli.

Secondo: perché il vedere gli eventi del passato con curiosità viva ed educativa per trovare un credo senza pregiudizi è cosa certamente non trascurabile.

Terzo: perché osservare l'anima e l'arte di un secolo assai remoto è, nel nostro tempo, una tentazione e un impegno che seducono in ogni caso.

Quarto: perché Gorgia, il figlio più illustre di Lentini, era nel V secolo a.C. uno degli uomini di pensiero più famosi del mondo, mentre Leontinoi, sua città natale, era l'alleata principale di Atene in Sicilia da cui riceveva aiuti ogniquale volta occorreva difendersi dalle mire aggressive ed espansionistiche della dorica Siracusa.

Lentini infatti fu un punto di riferimento importante nella

politica estera ateniese. Basti pensare che verso il 443-442 il grande Pericle firmò dei trattati di amicizia con la ionica città sicula di Leontini, trattati che appena dieci anni dopo verranno regolarmente rinnovati.

Oggi è rimasto ben poco delle opere di Gorgia. Della sua vita sappiamo ancora meno.

Si sa con certezza che nel 427 visitò Atene in qualità di ambasciatore di Lentini e che morì vecchissimo in Tessaglia dove secondo quanto si racconta «gorgianeggiavano le città più piccole e le maggiori».

Come mai la Sofistica, la sua fama, la sua scuola, resistono ancora bene nonostante il trascorrere impietoso dei secoli? Ecco il punto.

Si spiega allora il grande significato culturale che l'iniziativa riveste a Lentini, in Sicilia e naturalmente anche e soprattutto oltre lo stretto di Messina, mentre la presenza nella patria di Gorgia dei maggiori studiosi italiani e stranieri ci suggerisce l'idea che la riscoperta del grande sofista lentinese legata ad una nuova e realistica concezione della Sofistica possa destare interessi sempre più vivi e sempre più vasti.

Questo Convegno voluto fortissimamente dalle due giunte comunali che ho avuto l'onore di presiedere, e mai ostacolato dall'intero Consiglio Comunale, si svolge di concerto con l'Università di Catania e la Società filosofica italiana, sezione di Catania, verso cui va la dedizione mia personale e quella della città di Lentini.

Per quanto concerne il futuro di questi nostri lavori, è certo che tutte le nostre energie e quelle di tantissimi altri amici che amano la cultura e la vita, la libertà e la democrazia, saranno impegnate per la pubblicazione in volume di quanto verrà detto e fatto in questa storica manifestazione leontina.

Buon lavoro, dunque, a tutti quanti, ivi compresi gli osservatori, ed un saluto caldo ed affettuoso, infine, mi si consenta, vada alle delegazioni degli studenti presenti in aula in rappresentanza dei vari istituti cittadini.

GIANNI CANNONE
Sindaco di Lentini

Signor Sindaco, Autorità, cari amici e colleghi congressisti,

è per me un grande onore e un sincero piacere poter rivolgere da questa tribuna un messaggio di fraterna amicizia agli organizzatori e ai partecipanti a questo Convegno internazionale di studi su Gorgia da Lentini e la Sofistica.

La tormentata storia di Lentini, città fondata dai Calcidresi d'Eubea segna, come un filo rosso, quello straordinario miracolo politico e culturale che fu per le sorti della nostra civiltà la Magna Grecia.

L'amicizia mai spenta e l'osmosi culturale tra Sicilia e Grecia che il Vostro Convegno implicitamente intende rinnovare ebbe in Gorgia uno dei suoi fautori più convinti.

Figlio di quella stirpe ionica che compì e cantò gesta di eroi, Gorgia dedicò la sua vita più che centenaria e la sua impareggiabile arte oratoria alla nobile idea della pace e della convivenza pacifica tra città - stato.

Trasformando la retorica in uno strumento di dominazione creativa in politica attraverso la cultura, Gorgia elevò il principio fondamentale delle relazioni tra stati e popoli, l'idea sempre attuale secondo cui le potenze più grandi non dovrebbero fare sentire sui più deboli il peso della loro forza spietata e cruenta.

Mente poliedrica, filosofo e precettore, scienziato, oratore, Gorgia, il più illustre figlio dell'antica Leontinoi, fu soprattutto uomo d'azione: non soltanto si adoperò per l'alleanza dell'indifesa Lentini con la potente e democratica Atene, contro i soprusi dei suoi nemici dorici, compiendo egli stesso l'ambasciata presso gli Ateniesi, che conquistò con la sua arte oratoria; ma per tutta la sua vita di esule nei suoi interminabili pellegrinaggi attraverso la Grecia sconvolta da guerre fratricide,

egli si adoperò instancabilmente per far prevalere l'arte, la verità, la sapienza, sull'ingiustizia, la menzogna, l'ignoranza.

Ritornare alle sorgenti della nostra cultura, della nostra civiltà millenaria, della nostra storia comune rimane sempre un' inesauribile fonte di altissimi insegnamenti morali e di grandi valori etici.

Il confronto di opinioni che generano gli studi umanistici del nostro patrimonio ideale contribuisce senza dubbio non soltanto ad allargare e approfondire la nostra conoscenza ma anche a conoscerci meglio come individui, come popoli, come nazioni, che fu l'obiettivo senza dubbio più esaltante della sofistica e dello stesso Gorgia.

Era dunque doveroso per me partecipare, oggi, a questa magnifica occasione ed esprimere i migliori voti augurali di buon lavoro e di pieno successo per questo Convegno con una tematica così interessante. Io ringrazio tutti quanti e specialmente le autorità comunali di Lentini.

CHRISTOS STREMMENOS

Ambasciatore di Grecia in Italia

PRIMA GIORNATA

Lunedì 12 dicembre 1983

Seduta antimeridiana

C. J. CLASSEN (Univ. Göttingen)

C. NATALI (Univ. Venezia)

O. LONGO (Univ. Padova)

W. LESZL (Univ. Pisa)

Seduta pomeridiana

E. RIONDATO (Univ. Padova)

A. CAPIZZI (Univ. Roma)

L. ROSSETTI (Univ. Perugia)

A. MONTANO (Univ. Napoli)

P. COSENZA (Univ. Salerno)

S. ARCOLEO (Novara)

G. MAZZARA (Univ. Palermo)

GORGIAS IN DER ANTIKEN TRADITION

Wer war Gorgias? Die moderne Forschung ist sich nicht einig, ob er Sophist genannt zu werden verdient oder nicht¹. Dies hängt nicht zuletzt von der Frage ab, wie man den Sophisten definiert. Bekanntlich läßt Platon keinen Zweifel daran, daß es nicht einfach ist, den Sophisten in seinem Wesen und mit seinen wesentlichen Charakteristika zu bestimmen, und es ist ebenso bekannt, daß das Wort *sophistes* im fünften und vierten Jahrhundert mit so verschiedenen Nuancen verwendet wird, daß nicht nur Protagoras und Prodikos, Hippias und Antiphon Sophisten genannt werden², sondern auch Sokrates, Antisthenes, Aischines und Aristipp, und sogar Platon wie früher vielleicht Anaxagoras³.

Es soll hier daher nicht nur gefragt werden, ob und von wem Gorgias mit dem Terminus *sophistes* charakterisiert wird und in welchem Sinne dieser dann im einzelnen Kontext zu verstehen ist, sondern auch welche Charakteristika ihm beigelegt werden (und von wem), mit wem er zusammengestellt wird, wer seine Schüler waren und welches Bild sich die Späteren von ihm gemacht haben.

Einer der frühesten Autoren, bei dem wir Gorgias zu begegnen hoffen können, ist Thukydides; denn er erwähnt die Gesandtschaft, die die Leontiner und ihre Verbündeten 427 v. Chr. Geb. nach Athen schicken, um Hilfe gegen die Syrakusaner zu erbitten; doch Gorgias nennt er nicht (III 86, 3), obwohl er nicht nur von ihm gewußt haben muß, sondern deutlich von

ihm und seinen Lehren beeinflußt worden ist⁴. Thukydides verzichtet vollends darauf, Gorgias als einen derjenigen herauszustellen, die in der Folgezeit großen Einfluß auf die Athener ausüben — so wenig wie er von Protagoras, Prodikos, Hippias, Antiphon⁵ oder Thrasymachos spricht, weder von deren Wirken noch von deren Bedeutung für seine eigenen Anschauungen und seine Sprache. Andererseits macht er sie auch nicht ausdrücklich verantwortlich für den Verfall der Sitten oder der Sprache, auf den er gelegentlich hinweist (III 82-83). Dagegen verwendet er das Wort σοφιστής (III 38, 7) einmal, und zwar so, daß er dessen negativen Klang⁶ offensichtlich als allgemein verbreitet und bekannt voraussetzt.

Auch Antiphon und Andokides erwähnen weder Gorgias noch einen der anderen Sophisten, und sie verwenden nicht einmal die Wörter σοφιστής, σοφισμα oder σοφίζεσθαι⁷. In ihrer Welt spielen die Sophisten keine Rolle.

Dagegen begegnet Gorgias' Name zweimal in den erhaltenen Komödien des Aristophanes, zuerst in den «Wespen» (422 v. Chr. Geb. aufgeführt), wo er zusammen mit Philippos genannt wird (421), und zwar wohl nicht als dessen Vater — er hatte nach anderer Quelle keine Kinder⁸ — sondern als Lehrer der Beredsamkeit, als Lehrer dessen, der gerade einen Prozeß verloren hat, also als erfolgloser Lehrer. In den «Vögeln» (414 v. Chr. Geb.) erscheint er als typischer Vertreter der Redefertigkeit, der böartigen Schar derer, die vor Gericht von ihrer Zunge leben, selbst fremder Herkunft, die jede Zunge in Athen gefährlich werden lassen (1694-1705)⁹.

Während Aristophanes Gorgias damit sehr einseitig charakterisiert, schreibt er anderen Sophisten eine große Zahl typischer Züge zu. In einer an Sokrates gerichteten Rede bezeichnet der Chor der «Wolken» (zweite Fassung) ihn und Prodikos als μετεωροσοφισταί, also Leute, die beanspruchen, die 'höheren Dinge' zu kennen (359-363); und während Sokrates sich auch in der Apologie Platons gegen einen derartigen Vorwurf wehren muß (18 B)¹⁰, läßt Aristophanes Prodikos in den «Vögeln» als jemanden erscheinen, der solche Kenntnisse zu besitzen glaubt, während die Vögel sie ihrerseits für sich beanspruchen (über Entstehen und Wesen der Götter¹¹ etc.: 688-692). Wenn es dagegen

in einem Fragment der «Taganistai» (F 490 Kock) heißt, diesen Mann hat ein Buch zugrunde gerichtet oder Prodikos oder einer der Schwätzer, so wird Prodikos jenen Kräften zugerechnet, die mit Bücherweisheit die Menschen verderben oder mit eitlen Geschwätz, ein Vorwurf, der ebenso auch anderen Sophisten, daneben auch Sokrates¹² gemacht wird. Damit braucht nicht unbedingt eine Bemühung um die Redekunst gemeint zu sein. In den «Daitaleis», dem frühesten Stück des Aristophanes (427 v. Chr. Geb.), das sich wohl nicht allgemein gegen die Sophisten richtet, sondern vor allem gegen neuartige Formen der Redekunst¹³, begegnet ein Thrasymachos (F 198), vielleicht Thrasymachos aus Chalkedon, der unter die Sophisten gerechnet zu werden pflegt¹⁴. Die Frage, ob er gemeint ist, kann nur durch ein näheres Eingehen auf das Fragment beantwortet werden.

Aristophanes läßt hier offenbar zwei Kontrahenten auftreten, einen Jungen, der sich dank seiner modernen Erziehung gern mancherlei neuer Wörter bedient, und dessen Vater, der zeigt, von wem die "Neuschöpfungen" jeweils stammen, offenbar Leuten, denen er kein Vertrauen schenkt. Das erste führt er auf Lysistratos zurück, der als Politiker bekannt, auch sonst wegen seiner Armut verspottet wird¹⁵ und als σκωπτόλης, der geschickt und ungewöhnlich zu formulieren weiß¹⁶; das nächste Wort weist der Vater den ρήτορες zu, das dritte Alkibiades. Ῥήτωρ wird von Aristophanes ebenso wie von Thukydides, Andokides oder Lysias nur für die Redner in der Volksversammlung oder vor Gericht (die beide eng zusammengehören) verwendet¹⁷, denen zwar mancher negative Zug beigelegt wird¹⁸, die aber in der Regel nicht in besondere Beziehung zu den Sophisten oder einem von ihnen gesetzt werden. Auch für das Fragment aus den «Daitaleis» braucht man keine neue Bedeutung anzunehmen. Denn wenn an dritter Stelle Alkibiades genannt wird, stellt sich angesichts seiner Jugend nur die Frage, ob Aristophanes in ihm erneut die Volksredner angreifen will oder nicht vielmehr die Vertreter der jungen Generation, die mit Hilfe ihrer neuen Bildung und Redekunst den Älteren von Gericht zu schaffen machen, so wie er sie auch in den «Acharnern» schildert, wo er wieder auf Alkibiades anspielt¹⁹. Auf die Sphäre des Gerichtes deutet auch die Nennung von συνήγοροι im folgenden

Verspaar, während καλοκάγαθεῖν die Freude der Jungen an neuen Begriffen (und Idealen?) treffen soll²⁰. Wenn in dieser Umgebung ein Thrasymachos genannt wird, liegt es nahe, in ihm den Lehrer aus Chalkedon zu sehen, dessen Wirken in Athen zu dieser Zeit — also noch vor Gorgias — anzunehmen nichts hindert. Beachtung verdient, daß er offenbar als Vermittler neuer Wörter, neuer Ideale und Maßstäbe gilt.

In den «Daitaleis» hat Aristophanes auch das Wort σοφισμα verwendet (F 199), das sehr allgemein einen «Gegenstand der σοφία, Lerngegenstand» bezeichnet, aber auch einen negativen Nebensinn haben kann, «Tücke», jedoch keineswegs beschränkt auf einzelne Personen, etwa die Sophisten, verwendet wird²¹. Entsprechend ist σοφίζεσθαι bald positiv zu verstehen: «etwas erdenken, sich auf etwas verstehen» (Nub. 547; Eq. 721 übertragen ironisch), bald doppeldeutig (Eq. 1401), bald hat es einen negativen Klang, ohne auf eine bestimmte Gruppe zu verweisen (Eq. 299; Av. 1619 [δια-], 1646 [περι-]). Mit dem dazugehörigen Substantiv σοφιστής jedoch beschreibt Aristophanes jedenfalls in den Wolken eindeutig eine kleine Gruppe, die er in vielfältiger, aber stets negativer Weise charakterisiert als Wahrsager, Heilkünstler, kühne Dichter, solche, die über 'höhere Dinge' schwindeln, nichts tun und sich füttern lassen (331-334). Während die Handlung der Komödie weitere Aspekte im Lehrbetrieb des Phrontisterion deutlich werden läßt und gerade auch die Bedeutung der Rede, der Sprachwissenschaft, der Argumentationskunst herausstellt, unterstreicht eine Entgegnung des unterlegenen oder adikos Logos auf Strepsiades' Aufforderung, seinem Sohn vielfältige Zungenfertigkeit zu vermitteln, daß solche Kunst ihn zum Sophisten werden läßt (1105-1111), und entsprechend verwendet der Chor σοφιστής auch für Strepsiades, der glaubt, die neue Rede- und Argumentationsart gelernt zu haben (1303-1310).

Ein ähnliches Bild bietet sich bei den übrigen Dichtern der alten Komödie. Gorgias wird nie von ihnen erwähnt (in den erhaltenen Resten), ebensowenig Prodikos oder Hippias, wohl dagegen Protagoras und auch Sokrates, der, wie schon Aristophanes lehrt, mit anderen Sophisten zusammengestellt wird, die ihrerseits nie als Gruppe begegnen, geschweige denn einheitlich charakterisiert werden. Wenn Kratinos in den «Archilochoi» von

σοφισταί spricht, meint er Dichter (F 2: bald nach 429 v. Chr. Geb.); wenn Platon 411 v. Chr. Geb. in seiner Komödie «Sophistai» den Flötenspieler Bakchylides zu den «Sophisten» rechnet (F 140), zeigt sich, daß er diese Bezeichnung sehr weit faßt — vielleicht in bewußter Polemik gegen die kleine Gruppe derer, die "Sophisten" zu sein beanspruchten (und als deren Ahnherren Platon vielleicht Prometheus erscheinen läßt: F 136) ²². Persönliche Polemik setzt bei den anderen Komikern verhältnismäßig früh und vergleichsweise häufig und vielfältig gegen Sokrates ein, bei Kallias in den «Pedetai» (F 12, vor 431 v. Chr. Geb. ?) und bei Telekleides (F 40) wegen seiner angeblichen Zusammenarbeit mit Euripides ²³. 423 v. Chr. Geb. wendet sich Ameipsias in seinem «Konnos» gegen Sokrates' Armut ²⁴ und bezeichnet ihn als πολλῶν ματαιότατος, zugleich βέλτιστος ὀλίγων, wenn er auch seine Genügsamkeit anerkennt (F 9); vielleicht hat er auch andere Sophisten vorgeführt (cf. F 11 = Athen. 218 C) wie jedenfalls Aristophanes in den «Wolken» und Eupolis in den «Kolakes».

Nachdem Kratinos in den «Panoptai» (vor 423 v. Chr. Geb.) Hippon angegriffen hat und mit ihm einen Vertreter der naturphilosophischen Spekulation, vielleicht weil er sich gegen traditionelle Göttervorstellungen wendet (F 155), kritisiert Aristophanes in den «Wolken» sowohl solche Vorstellungen wie allgemein alle neuen Gedanken und neuen Künste, wie sie die Sophisten vermitteln, während er in den «Daitaleis», wie angedeutet, wohl begrenzt nur vor den Gefahren der Unkenntnis der alten Maßstäbe und vor der Vertrautheit mit neuen Wörtern, vor allem deren Gebrauch vor Gericht und vor dem Sykophantentum warnt (F 217; 219). Eupolis lenkt die Aufmerksamkeit auf die Konsequenzen der verhängnisvollen neuen Erziehung, indem er die Lebensweise eines Schülers wie Kallias in den Mittelpunkt rückt, ohne dabei die persönliche Kritik an den Lehrern zu vernachlässigen, die hier vor allem Protagoras trifft, von dem es nun heißt, daß er sich rühme, von "den höheren Dingen" zu wissen, aber das vor ihm Liegende zu essen (F 146).

Faßt man die Kritik der Dichter der Komödie an einzelnen Personen oder an mehreren Sophisten zusammen, so betrifft sie deren Bemühen um "die höheren Dinge", deren Geschwätz, de-

ren Lehren von Redekunst und Argumentation, vor allem nützlich vor Gericht, deren Geldgier, deren Nichtstun und bei Sokrates dessen Armut²⁵. Die wenigen abfälligen Bemerkungen über Gorgias beziehen sich deutlich auf einen engeren Bereich als die Vorwürfe, die sich gegen Protagoras, Prodikos und Sokrates richten, der als Athener vor allem Zielscheibe des Spottes ist; doch wird gegen Gorgias nicht etwas ganz anderes vorgebracht als gegen die anderen, sondern nur ein Teil dessen, was den anderen vorgeworfen wird. Andererseits wird das Wort *ῥήτωρ* nicht als Bezeichnung für Gorgias oder für einen anderen der Wanderlehrer verwendet, sondern von Dichtern und Prosakern in gleicher Weise nur für die Redner, die vor Gericht oder in den Volksversammlungen auftreten.

Mag so der Eindruck entstehen, als ob Gorgias eine Sonderstellung eingeräumt wird, so liegen uns aus der folgenden Generation mehrere Zeugnisse vor, die ihn unmittelbar mit anderen Sophisten zusammenrücken. In Platons «Apologie» spricht Sokrates von denen, die andere zu erziehen vermögen wie Gorgias, Prodikos und Hippias (19 E)²⁶, in seiner «Helena» (X 3) greift Sokrates Protagoras und die Sophisten seiner Zeit mit ihren lästigen Schriften an und nennt dann Gorgias, der zu behaupten wagt, daß nichts das Seiende ist, Zenon, der zu zeigen versucht, daß dasselbe zugleich möglich und unmöglich ist, und Melissos, der einen Beweis zu finden sucht, daß mengenmäßig unendliche Dinge ein Ganzes sind. In der Einleitung zum «Symposion» bei Kallias schließlich (I 5) läßt Xenophon den Sokrates sagen, jener habe Protagoras, Gorgias und Prodikos und vielen anderen für ihr Wissen (und dessen Vermittlung) viel Geld gegeben. Damit scheint Gorgias von den verschiedensten Autoren zur traditionellen Gruppe der Sophisten gerechnet zu werden, zusammen mit Protagoras, Prodikos, Hippias. Näheres Hinsehen lehrt, daß er auch im Bild dieser Generation seine Identität behält.

Xenophon, der *σοφιστής* parallel zu *σοφός* (*φιλόσοφος*) verwendet, also ohne negativen Klang, speziell jedoch mit diesen Wörtern diejenigen bezeichnet, die um Geld das Wissen und die Fähigkeit vermitteln, sich redend und handelnd erfolgreich im politischen Leben zu bewähren und damit die wichtigste Form der *ἀρετή* zu erreichen²⁷, erwähnt Gorgias noch zweimal, einmal

seine besondere Redeweise (Symp. II 26: Vokabular und Antithesen), einmal als Lehrer des Proxenos (Anab. II 6, 16), von dem Xenophon dann ein sehr positives Bild zeichnet, das zugleich ein günstiges Licht auf den Meister und die von ihm vermittelten Fähigkeiten und Anschauungen wirft²⁸.

Erscheint Gorgias damit nicht nur als Redelehrer, so erinnert Isokrates in seiner «Antidosisrede» (353 v. Chr. Geb.) an Gorgias' allgemeinere Interessen, die ihn in eine Reihe rücken mit Empedokles, Ion, Alkmeon, Parmenides und Melissos (XV 267), die er alle *παλαιοὶ σοφισταί* nennt; und auch seine Bemerkungen über Gorgias' Reichtum (XV 155-156) lassen keinen Zweifel, daß er ihn als einen der sogenannten Sophisten ansieht. Allerdings verwendet er diese Bezeichnung für sehr verschiedene Personen und Personengruppen²⁹: *σοφισταί* sind für Isokrates die sieben Weisen (XV 235; 313), aber z.B. auch Parmenides und Empedokles, Zenon und Melissos, Protagoras und Gorgias (XV 268; 285; X 2), Verfasser von panegyrischen Reden (IV 3, cf. auch 82) oder von Verfassungen (V 12), Männer, die selbst beanspruchen, *σοφισταί* zu sein (X 9; IV 3), die lehren (XIII 19; XI 43; II 13; XV 203) und dafür Geld bekommen (XV 155; 157), die vor allem anderen vermitteln, *καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοί* zu werden (XIII 14, cf. XV 197; 220), (lehrende) Zeitgenossen, zu denen sich Isokrates selbst rechnet (XIII 19; XV 215; 221) oder die er bekämpft (XII 18; V 29; cf. XV 148) und von denen er bekämpft wird (XV 2; 4; XII 5) oder die allgemein angegriffen werden (XV 168; 197; 237). Diese bunte Palette des Gebrauchs von *σοφιστής* bei Isokrates und zugleich die einheitliche Bedeutung von *ῥήτωρ* — «politischer Redner, Politiker oder für politische Aktivitäten ausgebildeter Schüler von Rhetoriklehrern»³⁰ — muß man sich vor Augen halten, wenn man sich anschickt, Gorgias' Wesen zu bestimmen und ihn vor allem mit Platons Hilfe unter die *σοφισταί* oder die *ῥήτορες* einzuordnen.

Abgesehen von der Erwähnung in der «Apologie» (19 E) begegnet Gorgias in vier Dialogen Platons. Wegen seines eindrucksvollen Stiles wird er im «Symposion» kurz genannt³¹, wegen seiner Verdienste um die Theorie der Rede wird er mehrfach im «Phaidros» erwähnt³². Gleich zu Beginn des «Menon» rühmt Sokrates Gorgias' Tätigkeit als Lehrer in Thessalien, wo er vor

allein die angesehensten Bürger von Larissa dazu gebracht habe, ihn wegen seines Wissens zu schätzen und auf alle Fragen Antworten zu geben, so wie er selbst es zu tun pflegte³³. Kurz darauf fordert Sokrates Menon auf, ἀρετή zu definieren, weil er offenbar wie Gorgias alles wisse (71 D; cf. 71 C), und ein zweites Mal, ihm die Definition des Gorgias in Erinnerung zu bringen (73 C; 76 B); was er mit einer Definition nach Art des Gorgias meint, illustriert er selbst wenig später mit seiner Antwort auf Menons Frage nach dem, was Farbe ist (76 C/D).

Gorgias wird also nicht nur Wissen (σοφία) zugeschrieben, sondern auch die Fähigkeit, es zu vermitteln, es bei der Beantwortung beliebiger Fragen unter Beweis zu stellen und besonders beim Definieren, beim Bestimmen von dem, was etwas ist. So unterscheidet er sich nicht wesentlich von den Zeitgenossen, mit denen er mehrfach zusammen genannt wird (s. o.). Dies scheint jedoch in Frage gestellt zu werden durch eine der letzten Bemerkungen, die sich in diesem Dialog über Gorgias finden. Gegen Ende des Gesprächs betont Menon, Gorgias habe sich nie gerühmt, ἀρετή zu lehren, vielmehr diejenigen, die sich dazu erbieten, ausgelacht und es selbst nur für notwendig erachtet, andere zum Reden zu befähigen. Damit distanziert er sich offenbar von denen, die als Lehrer der Arete auftreten. Doch auch dieser Hinweis darf nicht aus seinem Zusammenhang gerissen werden: Menon gibt ihn als Reaktion — es ist eigentlich keine richtige Antwort — auf Sokrates' Frage, ob ihm die Sophisten, d. h. die, die allein sich dafür ausgeben, Lehrer der Tapferkeit zu sein scheinen (95 B/C).

Die Frage nach den Sophisten läßt also Menon auch an Gorgias denken, wenn auch nicht als einen typischen Vertreter dieser Gruppe, sondern als einen höchst eigenwilligen; und kurz darauf stellt Sókrates Gorgias und Prodikos nebeneinander als Lehrer, die ihre Schüler nicht hinreichend erzogen haben, und zwar in der ἀρετή (96 D). Gorgias steht also — in Platons Darstellung — den übrigen Sophisten nahe, ohne ihnen in allem gleich zu sein. Wie wird er im Dialog «Gorgias» gezeichnet?

Platon führt Gorgias als Fremden ein, der in Athen öffentlich auftritt, um in Vorträgen sein vielfältiges Können zu zeigen und der sich zugleich bereit erklärt, jede beliebige Frage aus dem

Publikum zu beantworten, aber auch anderen die Fähigkeit zu reden zu vermitteln. Sokrates ist es, der ihn fragt, ob man ihn folglich ῥήτωρ nennen solle, und diese Bezeichnung greift Gorgias selbst gern auf, um sie mit dem Zusatz «tüchtig» als das hinzustellen, was er selbst zu sein beansprucht, ἀγαθὸς ῥήτωρ³⁴ — fraglos, weil er selbst reden kann. Denn in der Bedeutung «Redner, politischer Redner, Politiker» wird das Wort im weiteren Verlauf des Dialogs fast ausschließlich verwendet. Wenn Sokrates später auf diese Selbstbeschreibung zurückgreift (455 C) und dabei unterstreicht, daß Gorgias andere ῥητορικοί mache und man deswegen von ihm die Leistungen der ῥητορικὴ τέχνη erfragen könne, so wird ῥήτωρ dadurch nicht zu einer Bezeichnung für einen Rhetoriklehrer.

Wie steht es aber mit den zwei Stellen im «Gorgias», an denen ῥήτορες und σοφισταί nebeneinander gerückt werden? In seinem Gespräch mit Polos erläutert Sokrates ausführlich seine Bestimmung der ῥητορικὴ (463 E-466 A) und bemerkt dabei, daß σοφιστικὴ und ῥητορικὴ sich zwar wesentlich voneinander unterscheiden (ebenso wie νομοθετικὴ und δικαιοσύνη) und sich zugleich doch so nahe sind, daß sie in demselben Bereich tätig und mit demselben Gegenstand befaßt durcheinandergebracht werden und selbst nicht wissen, was sie mit sich selbst anfangen sollen oder andere Menschen mit ihnen (465 C).

Die Sophistik wird zunächst eingeführt als eine Form der Schmeichelei neben Kochkunst, Putzkunst und Redekunst (alles Arten von ἐμπειρία und τελεβή), denen die echten Formen gegenüberstehen, Gesetzgebungskunst, Rechtspflege, Körperpflege und Medizin. Sie alle werden im Hinblick auf ihre praktische Anwendung erörtert, nicht als Disziplinen, die gelehrt werden. Gegen Ende seines Gesprächs mit Kallikles schließlich greift Sokrates auf diese Bemerkung zurück und unterstreicht erneut die Nähe von Sophist und Rhetor, um seinen Partner zurechtzuweisen (520 B). Andererseits werden die Sophisten in diesem Abschnitt als Lehrer eingeführt (519 C-D). Wenn Sokrates dann darlegt, daß sie allein sich nicht über die beklagen dürfen, die sie belehrt haben, spricht er neben σοφισταί von den δημήγοροι, also denen, die die Beredsamkeit anwenden, nicht lehren (520 B).

Die durch Sokrates' Formulierung nahegelegte Selbstbe-

schreibung des Gorgias als ἀγαθὸς ῥήτωρ führt ihn also einerseits, wie zuletzt gezeigt, in die Nähe der Sophisten und scheint ihn andererseits doppelt weit von ihnen zu entfernen, insofern als er als Redner, nicht als Redelehrer, charakterisiert wird. Dem steht das Bild entgegen, das Platon zu Beginn des Dialogs von ihm im Gespräch mit Sokrates als τῆς ῥητορικῆς ἐπιστήμης zeichnet, der bereit ist, auch die Fähigkeit zu reden zu vermitteln³⁵. Ist Gorgias deswegen doch nicht zu den Sophisten zu rechnen; wie weit unterscheidet er sich von ihnen durch die Inhalte, die er vermittelt?

Das Gespräch zwischen Sokrates und Polos läßt deutlich werden, daß Gorgias eine ἐμπειρία zu vermitteln vermag, nicht eine τέχνη (462 B-E); andererseits finden sich schon früh Hinweise darauf, daß Gorgias glaubt, anderen zu einem Verständnis dessen, über das sie reden (sollen), verhelfen zu können (449 E 5-6), und daß der Gegenstand der vermittelten Redefähigkeit τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων ist (451 D 7-8), also das wahrhaft größte Gut, welches den Menschen Freiheit und die Möglichkeit gibt, über andere in ihrer Stadt zu herrschen (452 D 5-8; vgl. 452 E 1-4)³⁶. Insofern als die Redekunst befähigen soll, über alles zu reden, scheint sie alles unter sich zu begreifen³⁷ und der Lehrende alles lehren zu können.

Entscheidend für die Beurteilung des Bildes, das Platon in diesem Dialog zeichnet, ist nicht, daß er Gorgias' Ansprüche als unzureichend fundiert erweist, sondern daß er sie ihm zunächst in den Mund legt und ihn ebenso wie durch das Angebot, alle Fragen zu beantworten, als allwissend hinstellt wie etwa Hippias. Entscheidend für Platons Darstellung ist auch nicht (wenn auch aufschlußreich), daß Gorgias als ῥήτωρ bezeichnet wird, zumal Sokrates das Wort — seinen eigenen Voraussetzungen entsprechend — in neuer Bedeutung verwendet (was meistens übersehen wird), nämlich für den, der reden kann und zugleich die Theorie kennt, die ῥητορικὴ (sc. τέχνη), eine Formulierung, die ihrerseits hier zum ersten Mal zu begegnen scheint³⁸. Wichtig ist dagegen, daß Platon Gorgias den Anspruch erheben läßt, Lehrer der Rhetorik zu sein, der seine Schüler über alles zu reden befähigt, und daß Platon diese Schüler dann auch im Dialog vorführt (in deren Äußerungen sich des Meisters Erfolg und Mißer-

folg zeigen)³⁹. Wichtig ist weiter, daß Platon Gorgias den Vorrang der Redekunst betonen läßt. Wichtig ist aber auch, daß Platon die anderen Sophisten ebenso als Lehrer vorführt, einige mit vielfältigen Fähigkeiten und einem umfangreichen Themenkatalog (wie Protagoras oder Hippias), andere mit einem ziemlich eng begrenzten Bereich der Kompetenz und der Interessen (wie Prodikos); und Beachtung verdient es schließlich, daß Platon zu Beginn des «Protagoras» den jungen Hippokrates auf Sokrates' Frage, worauf sich "der Sophist" verstehe, antworten läßt, im Reden fähig zu machen (Prt. 312 D).

Man wird also Platons Darstellung nicht gerecht, wenn man unter Berufung auf sie Gorgias nicht zu den Sophisten rechnet; und man wird Gorgias nicht gerecht, wenn man nicht seine besondere Bereitschaft, Schüler auszubilden, und sein spezielles Bemühen um die Rede in allen Formen würdigt. So wenig Gorgias darauf verzichtet hat, sein Wissen in den verschiedensten Bereichen zu zeigen und dieses Wissen auch seinen Schülern zu vermitteln, so sehr hat er die zentrale Bedeutung der Redekunst für alle Lebenszweige anerkannt und fast seine ganze Kraft darauf verwandt, die mannigfachen Formen der Rede, des Wortes, des Satzes, des Argumentes und deren Wirkungsweisen zu erfassen, ihre je besonderen Funktionen zu ermitteln, zu ordnen und anderen zu verdeutlichen. Gorgias ist also weit mehr als ein *ῥήτωρ* im Sinne des Wortes, wie es in seiner Zeit gebraucht zu werden pflegt. Er ist ein Lehrer, der seine Schüler zu erfolgreichen Politikern machen will — wie die anderen Sophisten⁴⁰ — der aber dieses Ziel nicht durch Vermittlung eines allgemein formulierten Ideals (*ἀρετή*) erreichen zu können glaubt, sondern der Fähigkeit, über alle wesentlichen Gegenstände wirkungsvoll zu reden.

Dieses Bild des Gorgias, das sich uns durch eine vorsichtige Interpretation aller Zeugnisse bei den Komikern, bei Xenophon, bei Isokrates und vor allem bei Platon ergeben hat, wird bestätigt durch die wenigen Reste, die von Gorgias' Schriften erhalten geblieben sind, durch einige weitere Zeugnisse jüngerer Zeitgenossen wie überhaupt durch seine Schüler (im Vergleich zu den Schülern der anderen Sophisten), durch das Bild, das Aristoteles

von Gorgias und den übrigen Sophisten zeichnet, und schließlich durch die spätere Überlieferung.

Gorgias hat nicht nur politische Reden gehalten, wie andere Sophisten; er hat auch einen «Epitaphios», aus dem Fragmente erhalten sind ⁴¹, und Prunkreden und Musterreden veröffentlicht, vor allem das «Enkomion auf Helena» und die «Verteidigung des Palamedes», die seine Kunst der Formulierung ebenso zeigen wie die der Argumentation ⁴². Darüber hinaus hat Gorgias aber auch eine Schrift *περί φύσεως* verfaßt, der man später eine so große Bedeutung beigemessen hat, daß sie in Auszügen mehrfach paraphrasiert worden ist ⁴³. Das unterstreicht die über die Rhetorik hinausgreifenden Interessen des Gorgias ebenso deutlich wie dessen vielfältigen Einfluß. Ergibt sich daraus, daß sich Gorgias keineswegs nur mit Reden und der Redekunst befaßt hat, so scheint einem solchen Interesse eine andere Äußerung sogar ausdrücklich zu widersprechen, die ihm von Stobaios zugewiesen wird (F 30 Diels-Kranz). Man kann dieses Problem leicht lösen, indem man Gorgias die Wanderanekdote mit H. Diels als unpassend abspricht; aber warum soll er sich nicht über die Gerichtsredner lustig gemacht haben ⁴⁴? Sein Metier ist die epideiktische Rede, daneben auch die symbuleutische, und so mag er die Redner, die dem Zwang der Klepsydra unterworfen sind, wohl verspotten.

Vergleicht man angesichts dieser Ergebnisse Gorgias mit Protagoras, Thrasymachos, Prodikos, Hippias oder Antiphon, so kann man festhalten, daß sie sich alle mit einer Vielfalt von Problemen befassen und alle zur Entwicklung und Förderung der Redekunst beitragen ⁴⁵, jeder aber zugleich seine besonderen Neigungen und Tendenzen zeigt. Gorgias kümmert sich wohl stärker als die anderen um die Kunst der Rede, vielleicht mit Ausnahme von Thrasymachos ⁴⁶, und er ist jedenfalls in seinem Bemühen eher erfolgreich. Denn er hat mehr Schüler als die anderen, und sein Einfluß ist größer als der der anderen Sophisten, und so kann gerade auch sein "Nachleben" Schlüssel zum Verständnis seiner Eigenart werden, d. h. die Darstellung des Gorgias durch Spätere ebenso wie die Spuren seines Einflusses auf seine Schüler und andere, die sich bewußt oder unbewußt seine Erkenntnisse zu eigen machen.

W. Nestle teilt Gorgias' Schüler in zwei Gruppen ein, «solche, die selbst wieder Sophisten und Lehrer der Rhetorik werden wollen oder sonst, etwa auch als Dichter, sich rein literarisch betätigen, und solche, die unmittelbar zur praktischen Politik übergehen»⁴⁷. Es erscheint mir ratsam, stärker zu differenzieren, um den Unterschied zu den anderen Sophisten deutlich werden zu lassen. Einerseits finden sich solche, die selbst als Rhetoriklehrer auftreten wie Polos, Isokrates oder Alkidamas und die mit ihren rhetorischen Theorien, mit ihrem Stil und mit ihren übrigen Anschauungen an den Meister anknüpfen⁴⁸. Davon möchte ich trennen diejenigen, die sich darauf beschränken, Gorgias' Stil nachzuahmen, ob sie nun als "Schüler" gelten wie Antisthenes oder Agathon⁴⁹ oder ihre Werke nur dessen Einfluß verraten, wie Thukydides, Kritias (s.u.) und Lykophron.

Aischines ahmt nicht nur selbst seinen Lehrer nach (Diog. Laert. II 63), er läßt offenbar in seinem Dialog «Aspasia» die Titledfigur den Perikles im Sinne des Gorgias unterrichten, d.h. τὴν... γλώσσαν κατὰ τὸν Γοργίαν θῆξαι, wie Philostrat berichtet, der in seinen «Sophistenbiographien» sogar behauptet, Gorgias selbst habe Perikles beeindruckt⁵⁰. Damit nimmt er einen Verstoß gegen die Chronologie in Kauf, um Gorgias' gewaltigen Einfluß zu demonstrieren, den er auch und gerade auf die im politischen Leben Aktiven auszuüben vermochte, auf Männer wie Kritias und Alkibiades. Neben ihnen sind Kallikles, die Aleuaden, Menon und Proxenos zu nennen⁵¹. Mögen diese drei Gruppen wieder dazu verführen, Gorgias allein als Lehrer der «Redner» (ῥήτορες) und der Redekunst anzusehen, zumal auch nach Jahrhunderten Gorgias' Stil noch geschätzt, studiert und nachgeahmt wird⁵², so erinnert Menon daran, daß ihn auch andere Probleme beschäftigen⁵³.

Stellt man vergleichend die Schüler derer daneben, die uneingeschränkt zu den Sophisten gerechnet zu werden pflegen, so fällt auf, daß von Hippias' Schülern fast nie die Rede ist, ebenso wenig von Thrasymachos' Schülern, obwohl dieser sogar eine «Techné» verfaßt haben soll⁵⁴. Es bleiben Prodikos und vor allem Protagoras. Von den wenigen Schülern des zuerst Genannten gilt nur Isokrates als Lehrer der Rhetorik; sonst lassen sich Spuren der Lehre des Prodikos bei Agathon, Damon, Euripides,

Thukydides und Xenophon finden, die deswegen auch seine Schüler genannt werden⁵⁵, daneben Adeimantos, Kallias, Theramenes und auch Sokrates⁵⁶. Fast stets ist es die Unterscheidung der Synonyma, die die Schüler dem Lehrer verdanken⁵⁷, eine der wesentlichen Voraussetzungen erfolgreicher Rede, so daß sich für Prodikos das gleiche Bild ergibt wie für Gorgias: Im Mittelpunkt der Lehrtätigkeit steht die Redekunst, daneben tritt anderes, bei Prodikos die Heraklesgeschichte mit ihren ethischen Aspekten — und so gilt Prodikos unangefochten als Sophist.

Und Protagoras? Auch die Zahl derer, die zu seinen Schülern gerechnet zu werden verdienen, ist nicht groß; zu denen, die ihrerseits als Lehrer auftreten, gehören nur Prodikos und Isokrates⁵⁸, als Politiker ist Charmides zu nennen, während Perikles als Gesprächspartner des Protagoras geschildert wird⁵⁹. Daneben tritt eine Reihe anderer als seine Zuhörer, Athener und Fremde, die jedoch ohne Bedeutung geblieben sind⁶⁰. Dagegen wird von Diogenes von Smyrna, einem Schüler von Metrodoros von Chios, berichtet, er habe dasselbe gelehrt wie Protagoras (offenbar ohne ihn gehört zu haben)⁶¹. Damit ergeben sich die jeweiligen Eigenarten der einzelnen Sophisten.

Während Protagoras und Prodikos wohl nur in kleinerem Kreis dozieren, treten Gorgias und Hippias auch in der breiten Öffentlichkeit mit Prunkreden auf; während Protagoras, Prodikos und Hippias nur begrenzte Bereiche der Redekunst vor allem theoretisch behandeln, stellt Gorgias neben die theoretische Erörterung zahlreicher Aspekte der Beredsamkeit seine Musterreden, um durch sie auch die praktische Anwendung nachdrücklich zu verdeutlichen; während die anderen Sophisten nur eine kleine Zahl von Schülern gewinnen, vermag Gorgias größere Scharen um sich zu versammeln (und dadurch viel Geld zu verdienen); während Prodikos und Hippias nur ein bescheidener Einfluß beschieden ist, üben Protagoras und Gorgias eine vielfältige Wirkung aus, die sich bei beiden keineswegs auf die Rhetorik beschränkt. Gorgias unterscheidet sich also nicht prinzipiell von Protagoras, Prodikos und Hippias; sein Lehren und Wirken zeigt jedoch eine sehr deutlich ausgeprägte Eigenart.

Dieses Ergebnis läßt sich durch das Bild, das Aristoteles von

den Sophisten zeichnet (und das ich anderen Ortes erörtert habe)⁶² ebenso bestätigen wie durch die weitere Überlieferung, der ich mich gleich zuwenden werde. Zuvor sei betont, daß unsere Beobachtungen sowohl die Polemik der Komödie verständlich machen, die sich gegen Gorgias als Lehrer richtet, als auch Platons Darstellung, der je einen Dialog dem Abderiten und dem Leontiner widmet, Protagoras zusammen mit Hippias und Prodikos als Randfiguren, Gorgias zusammen mit zwei Schülern⁶³, die ausführlich zu Wort kommen, und zwar nicht mit Äußerungen zu formalen Aspekten der Rhetorik. Man braucht nur Lehrer der Rhetorik wie Likymnios oder Theodoros danebenzurücken⁶⁴, um Gorgias angemessen würdigen zu können. Gewiß hat Gorgias seinen Platz in der Reihe der Rhetoriklehrer, die mit Korax und Teisias beginnt — aber zu ihr gehört auch Protagoras⁶⁵. Andererseits lehrt Sextus Empiricus, daß Gorgias auch in einer erkenntnistheoretischen Erörterung in einem Atem mit Protagoras genannt wird, wenn auch als Vertreter einer Protagoras' Anhängern entgegengesetzten Position⁶⁶; und schon Aristoteles widmet der Polemik gegen Gorgias eine eigene Schrift. Damit stellt sich abschließend die Frage nach der Wirkungsgeschichte des Gorgias im Vergleich zu den anderen Sophisten.

Die lückenhafte Überlieferung mahnt zu größter Vorsicht und legt nahe, nicht Schlüsse *e silentio* zu ziehen, sondern zunächst möglichst positive Befunde festzustellen, d.h. die Fragen zu beantworten, welche Autoren nicht nur Gorgias ebenso wie Protagoras, Prodikos, Hippias und Thrasymachos überhaupt erwähnen, sondern sie gemeinsam in einem Zusammenhang anführen, etwa in einer Liste, und welche Eigenschaften ihnen allen dabei zugeschrieben werden. Nach den Autoren des vierten Jahrhunderts v. Chr. Geb. ist Cicero der erste, in dessen Werken die Genannten zusammen begegnen, und zwar einerseits in «De Oratore» Hippias, Prodikos, Thrasymachos, Protagoras und Gorgias, die Catulus als *doctores auctoresque dicendi* vorstellt, denen eine einzigartige Wissensfülle eignet (III 127-129). Dabei wird Gorgias allerdings eine Sonderstellung eingeräumt, da von ihm nicht gesagt wird, er habe auch *de natura rerum* gesprochen und geschrieben, sondern an den platonischen Dialog erinnert wird, in dem der Redner dem Philosophen unterliegt; zugleich

wird auch ihm der Anspruch zugeschrieben, über alle Gegenstände reden zu können. Auch im «Brutus» erscheinen Gorgias, Thrasy machos, Protagoras, Prodikos und Hippias zusammen, und zwar als *magistri dicendi* (30) ⁶⁷.

Es ist daher nicht überraschend, daß sich diese Gruppe auch bei anderen rhetorisch interessierten Autoren findet, etwa bei Dionysios von Halikarnaß, bei ihm allerdings nur an einer Stelle, an der er sie mit anderen als Opfer Platons nennt (Parmenides, Hippias, Protagoras, Prodikos, Gorgias, Polos, Theodoros und Thrasy machos) ⁶⁸. Dagegen erscheinen sie alle wieder als Lehrer der Redekunst bei Quintilian: nach Korax und Teisias zuerst Gorgias, dann Thrasy machos, Prodikos, Protagoras, Hippias und Alkidamas ⁶⁹, dann auch Antiphon, Polykrates und Theodoros; und für einzelne werden anschließend besondere Leistungen hervorgehoben, für Gorgias und Protagoras die erste Behandlung von *loci communes*, für Prodikos und Hippias, Protagoras und Thrasy machos die erste Behandlung der *adfectus*.

Sind wir auf dem richtigen Wege? Es ist hier keine Auswahl getroffen, es sind alle späteren Autoren überprüft worden. Diejenigen, die sonst alle Sophisten nennen, wie etwa Plutarch oder Clemens Alexandrinus, erwähnen sie jeweils nur einzeln oder zitieren nur die Meinung eines Einzelnen, sprechen aber nie von der Gruppe ⁷⁰; und das gilt etwa auch für Eusebios ⁷¹, während Athenaios ähnlich wie Dionysios von Halikarnaß Thrasy machos, Hippias, Gorgias und Parmenides sowie alle im «Protagoras» Auftretenden wieder nur zusammenstellt, weil sie von Platon angegriffen werden, und dieses Thema bestimmt auch die weitere Erörterung bei ihm, ohne daß die Genannten in ihrem Wesen näher charakterisiert oder gewertet werden (506 C - 507 A).

Bei Themistios dagegen finden sich Prodikos, Protagoras, und Gorgias im «Erotikos» zusammen, weil sie sich selbst wegen ihres Wissens öffentlich anpreisen, und noch einmal im «Sophistes», wo diese drei ausdrücklich für den Wandel der Wortbedeutung von σοφιστής verantwortlich gemacht werden ⁷². Gorgias wird also nicht nur neben Protagoras und Prodikos gerückt, sondern sogar zu denen gerechnet, die den σοφισταί ihren schlechten Ruf eingetragen haben — offenbar unter dem Einfluß Platons. Und in der Tat wird Gorgias nicht selten allein als

σοφιστής bezeichnet ⁷³, nicht selten heißen er und andere zusammen σοφισταί ⁷⁴.

Wie steht es aber nun mit den Darstellungen, die einen Gesamtüberblick über alle Philosophen oder alle Sophisten geben? Auch Philostrat ist sich der Tatsache bewußt, daß σοφιστής nicht einheitlich verwendet wird, und er beginnt daher mit Philosophen, die ihre Lehre in leicht dahingleitender Rede vortragen: Eudoxos von Knidos, Leon von Byzanz und anderen ⁷⁵, ehe er zum Begründer der Sophistik im eigentlichen Sinne kommt, und das ist für ihn Gorgias, weil nach seiner Meinung, wie er eingangs betont, die alte Sophistik eine philosophierende Rhetorik ist ⁷⁶. Entsprechend läßt er Protagoras, Hippias, Prodikos, Polos (!), Thrasymachos (s.u.) und Antiphon folgen, ferner Kritias und Isokrates. Auch in dieser Tradition zeigt sich Gorgias wieder mit den anderen verbunden, aber offenkundig deswegen, weil die wesentliche Leistung der Sophisten nach Meinung der Späteren in der Entwicklung der Redekunst und ihrer theoretischen Grundlegung liegt.

Diogenes Laertios dagegen stellt die Sophisten Thrasymachos, Gorgias, Protagoras, Hippias (mit Kallikles, Polos, Euthydemos — und ohne Prodikos) wieder nur zusammen, wo er die Opfer Platons aufzählt; eine Biographie gibt er allein von Protagoras ⁷⁷. Im Hinblick auf unser Thema zeigt sich also, daß er Gorgias nicht auf eine Stufe mit Protagoras stellt, aber ebenso wenig Hippias, Thrasymachos oder Prodikos, obwohl er diesen gelegentlich neben Protagoras als Lehrer rückt (IX 50).

Alle Sophisten werden also später vor allem als Meister der Redekunst in Theorie und Praxis angesehen, und insofern ist es weder überraschend, wenn Gorgias σοφιστής genannt wird, noch wenn er mit den anderen zusammen erscheint. Es erübrigt sich daher, hier im einzelnen zu überprüfen, wann und warum die anderen Sophisten ohne Gorgias begegnen, wann und warum einzelne Sophisten mit Gorgias ⁷⁸, wann und warum er allein genannt wird, oder zu fragen, wie weit auch den anderen jeweils eine Sonderstellung eingeräumt wird, d.h. sie wegen besonderer Leistungen oder Errungenschaften zitiert werden, jedenfalls im Bereich der Rhetorik (zumal eine solche Untersuchung den hier gegebenen Rahmen sprengen würde).

Als wichtig schält sich vielmehr die Frage heraus, in welchem Umfange die nicht-rhetorischen Interessen der Sophisten später noch bekannt sind und erörtert werden. An dieser Stelle kann kein vollständiger Abriß der nicht-rhetorischen Lehren der einzelnen Sophisten mit deren Rezeption und Wirkungsgeschichte gegeben werden. Es muß genügen, daran zu erinnern, daß nicht nur Diogenes Laertios Protagoras unter die Philosophen aufnimmt, sondern Cicero ausdrücklich auch Prodikos und Thrasymachos zu denen rechnet, deren jeder *de natura rerum* gesprochen und geschrieben hat (de or. III 127)⁷⁹. Doch während Philostrat Thrasymachos aus der Gruppe der Sophisten ausschließt (vit. soph. I 14) und zugleich zu beobachten ist, daß dessen Fragmente entweder aus rhetorischen Schriften stammen oder nur um ihres Stiles willen zitiert werden (s.o.), finden sich zahlreiche Spuren von Hippias' historischen Forschungen und Kompilationen⁸⁰ und ebenso mehrere Hinweise auf Prodikos' Äußerungen über die Götter und über die Natur des Menschen⁸¹.

Von Gorgias besitzt man später so viel, daß man seine Argumentation über das Nicht-Seiende noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Geb. rekonstruieren kann. Er lebt also nicht nur als Redner und Lehrer der Rhetorik im Bewußtsein der Nachwelt⁸². Gewiß kennt man seine Reden und tradiert einige Beispiele, gewiß orientiert man sich immer wieder an seinem Stil und beruft sich auf seine theoretischen Überlegungen zur Nutzung der sprachlichen Möglichkeiten. Doch daneben ist er derjenige, der grundsätzliche Gedanken über die Bedingungen der Möglichkeiten des Denkens, Erkennens und Mitteilens vorgetragen hat.

Fassen wir zusammen. In den ältesten Berichten erscheint Gorgias vor allem als Lehrer. In der Betonung gerade dieser Komponente, die Isokrates und andere ausdrücklich bezeugen und die die Zahl seiner Schüler bestätigt, sind sich Aristophanes und Platon einig, und es mag als wichtiges Nebenergebnis dieser Untersuchung gelten, daß sich die vielfach als unzuverlässig angesehenen Darstellungen der beiden so verschiedenartigen Autoren in dieser Hinsicht stützen und damit als zutreffend erweisen; daneben mag als weiteres — für Platon wichtiges — Ergebnis festgehalten werden, daß Sokrates Gorgias nur mit Hilfe

einer Bedeutungsneuschöpfung, die auf seinen eigenen Voraussetzungen gründet, angemessen als ῥήτωρ bezeichnen kann. Auch Gorgias' Rolle erschöpft sich nicht darin, die Kunst der Rede und die ihr innewohnende Macht selbst zu demonstrieren und anderen zu vermitteln. Seine Überlegungen zur Macht des Logos dürfen als Beitrag zur Logik gelten; und, wie schon Isokrates betont, befaßt er sich auch mit ontologischen Fragen, und auch das lebt im Bewußtsein späterer Generationen fort, wie die Berichte des Anonymus «Über Melissus, Xenophanes und Gorgias» und des Sextus Empiricus bestätigen. Nichts hindert also, Gorgias zu Protagoras, Prodikos, Hippias und Thrasymachos zu stellen, wie es schon Platon, Xenophon und Isokrates getan haben; nichts hindert, ihn als Sophisten zu bezeichnen, oder als σοφιστής, während ῥήτωρ nicht eigentlich auf ihn paßt, weil es üblicherweise politische Beredsamkeit und Aktivität bezeichnet, nicht die Kunst der Rede, die Gorgias pflegt und die ihm einen viel größeren Einfluß auf die späteren Jahrhunderte gesichert hat als irgendeinem anderen Sophisten — und deswegen gebührt ihm eine Sonderstellung: nicht weil er nicht Sophist zu heißen verdient, sondern weil ihm dank seiner theoretischen Überlegungen zur Sprache eine vielfältigere Wirkung beschieden war als den anderen Sophisten. Das ist das Bild, das ein Überblick über Gorgias' Nachleben in seiner Gesamtheit vermittelt.

ANMERKUNGEN

Dem Bürgermeister von Lentini und den Organisatoren des Kongresses, den Herren Kollegen L. Montoneri, F. Motta und F. Romano sei an dieser Stelle ebenso herzlich für die großzügige Einladung gedankt wie den übrigen Teilnehmern für die wertvollen Anregungen und nützlichen Diskussionen.

¹ Literatur zu Gorgias ist verzeichnet in meiner Bibliographie: C. J. Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 683-689, auch 644-674 (zum Problem Sophist oder Rhetor s. ebda. Einleitung 4 Anm. 20), seither wichtig: H.-J. Newiger, WJ, N.F. 5, 1979, 47-60; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* [1979] London 1982, 462-471; 524-530 u.ö.; B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille 1980; W. J. Verdenius, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, HE 44, Wiesbaden 1981, 116-128; F. Rodríguez Adrados, in: H. Geckeler et al. (edd.), *Logos Semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu I*, Berlin 1981, 9-19; G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981; G. Mazzara, *Gorgia. Ontologo e metafisico*, Palermo 1982; H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, London 1983, 35-45 u.ö. Die Vorträge, die G. B. Kerferd, A. A. Long, A. P. D. Mourelatos und andere auf dem Symposium über die antike Sophistik im September 1982 in Athen gehalten haben, liegen inzwischen gedruckt vor: Athen 1984.

² Protagoras z. B. Plt. *Prt.* 317 B u.ö.; Prodikos: Plt. *Symp.* 177 B; Hipias: Plt. (?) *Hi. Mai.* 282 E; Antiphon: Xen. *Mem.* I 6, 1.

³ Belege für Sokrates bei C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 3 Anm. 14 (cf. auch Arist. *Nub.* 360), für Antisthenes, Aischines und Aristipp ebda. Anm. 15, für Platon Anm. 16, für Anaxagoras Anm. 22.

⁴ Antike Bemerkungen dazu sammelt W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur V*, München 1948, 9-10, s. auch 192 Anm. 4; weitere Literatur dazu bei C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 657; 687-689; s. jetzt auch H. D. Rankin *loc. cit.* 98-99.

⁵ VIII 68, 1 und 90, 1 spricht er von dem Politiker und Redner, dessen Identifikation mit dem Sophisten für mich nicht als erwiesen gelten kann.

⁶ Ebenso σοφίσματα VI 77, 1.

⁷ Auch Andokides erwähnt (I 15) den Politiker Antiphon; ῥήτωρ verwendet Andokides einmal (III 1) für Politiker; bei Antiphon findet sich das Wort nur im fraglichen Fragment 48 Blass.

⁸ Vgl. Isoc. XV 156; Philippos, den Aristophanes auch in den «Georgoi» erwähnt (F 113), ist sonst nicht bekannt.

⁹ συκάζουσιν (1699) weist auf das Sykophantentum, vgl. B. Marzullo in seiner Übersetzung (Bari 1982) II 426. Zu Aristophanes' Darstellung der Sophisten ist Literatur verzeichnet bei C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 657-658.

¹⁰ In kühner Konstruktion: τὰ... μετέωρα σοφιστής. Zu φροντιστής und φροντίζειν s. Hermes 112, 1984, 158.

¹¹ γένεσις (691) ist Hapax legomenon bei Aristophanes, ebenso ἀγήρως (689), ein episches Epitheton, das auch Anaximander übernimmt; ὁρθῶς (690) ist in bewußter Polemik zu Prodikos und dessen Anspruch auf Kenntnis der Wahrheit über die ὀνομάτων ὁρθότης gesetzt.

¹² Cf. Liddell-Scott-Jones s.v. ἀδολέσχης (I 24); s. auch u. Anm. 25.

¹³ W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur IV*, München 1946, IV 181 meint, daß die «Daitaleis» wohl nicht gegen Gorgias gerichtet gewesen seien; das läßt sich ebenso wenig mit Sicherheit sagen wie, welche Rolle Gorgias in den «Babylonioi» spielte.

¹⁴ Diels Kranz, *Vorsokratiker* 85 (II 319-326); L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores*, SAWW 227, 3, Wien 1951, 70-76; Literatur verzeichnet bei C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 707-709, seither: H. C. Gotoff, CPh 75, 1980, 297-311. Wer Theopomp F 56 Kock gemeint ist, muß offen bleiben.

¹⁵ Arist. *Ach.* 854-859, ähnlich *Eq.* 1264-1269 und auch *Vesp.* 787-795, vgl. U. Kahrstedt, R. E. 14, s.v. Lysistratos 3, 65.

¹⁶ Arist. *Vesp.* 787-795, vgl. auch 1301-1313; Politiker: *Lys.* 1105 (Wortspiel).

¹⁷ Volksversammlung z. B.: Thuc. III 40, 3; VI 29, 3; VIII 1, 1; Andoc. I 3; Eup. F 94; Plat. F 186 Kock; Gericht: Arist. *Ach.* 680 (688); Eup. F 96 Kock; zur Zusammengehörigkeit von Gerichts- und Volksrede erinnert G. Walberer, *Isokrates und Alkidamas*, Diss. phil. Hamburg 1936 (1938) an Thuc. VIII 68, 1. Eine detaillierte Untersuchung des Wortgebrauches gibt W. Pilz, *Der Rhetor im attischen Staat*, Diss. phil. Leipzig 1934 (Weida 1934), der auch I. G. I² 45 Z. 21 behandelt. Fraglich bleibt, wie weit man wirklich sinnvoll eine engbegrenzte und festgelegte Berufsbezeichnung wie "Parlamentarier" als angemessene Wiedergabe verwenden kann (27). Während es sicher richtig ist, daß die Rhetoren von den Lehren der Sophistik profitiert und mit deren Hilfe ihren Einfluß vermehrt haben (14), so ist das doch von einer möglichen Bedeutungserweiterung des Wortes durch Gorgias zu trennen, die man besser nicht annimmt (s. u.).

¹⁸ Arist. *Eq.* 325 (ἀναίδεια); 1350 (cf. 1357); *Thesm.* 528-530; *Plut.* 379; 567; F 439 (verbunden mit συκοφάντης, cf. Av. 1699); Plat. F 186 Kock.

¹⁹ 676-718, Sohn des Kleinias; 716; außerdem wendet er sich 716 gegen den Protagorasschüler Euathlos (s. J. Kirchner, R. E. 6, s.v. Euathlos, 849), den er auch sonst angreift: F 411; *Vesp.* 592-593.

²⁰ Die Lesart ist unsicher; in jedem Fall wird ein neues Wort verwendet, abgeleitet von *καλὸς κάγαθός*, vgl. dazu C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959, 138-150. *Συνήγορος* gewinnt in dieser Zeit die Bedeutung "öffentlicher Anwalt", vgl. Arist. *Ach.* 676-718; *Eq.* 1358-1361; *Vesp.* 482-483; F 411; im letzten Vers ist *τερατεύεται* vorzuziehen (so jetzt auch Kassel-Austin, wie ich nachträglich erfahre), weil es die Neuartigkeit unterstreicht, während *τερδρεύεται* auf Haarspaltereien deuten würde, von denen nicht die Rede ist (vgl. zum Wort F. Jacoby, *Diagoras ὁ Ἀθῆος*, ADAW 1959, 3, Berlin 1959, 10 mit Anm.).

²¹ Ambivalent: *Nub.* 205 (die Geometrie); *Av.* 431, wohl auch *Ran.* 17; 872; 1104 (cf. 1108): Dichtung; Theopomp F 35 Kock; vielleicht positiv Arist *Plut.* 160.

²² Er verspottet hier auch den Tragiker Xenokles (F 134; TrGF 33 T 2 = 21 T 3c), daneben Drakontides (F 139) und Apolexis (F 141), die als Ankläger des Perikles bzw. Antiphon auftraten. Für *σοφιστής* = ῥαψῳδός zitiert Eustathius zu Il. XV 412 (1023, 14) Eupolis (F 447 Kock) neben *σοφιστής* für *κithαρῳδός* bei Sophokles (F 906 Radt). Dagegen war Lampros, den Phrynichos (F 69 Kock) als *μινυρὸς ὑπερσοφιστής* verspottet, Lehrer der Musik: Plt. *Menex.* 236 A.

²³ Cf. Arist. F 376.

²⁴ Vgl. auch Eup. F 352.

²⁵ *μετέωρα*: Arist. *Nub.* 333; 359-363; *Av.* 690-692; Eup. F 146, vgl. auch Cratin. F 155; Arist. *Nub.* passim. Geschwätz. Arist. *Nub.* 359; s. ferner *ἀδολεσχής*, *ἀδολεσχία* und *ἀδολεσχεῖν* *Nub.* 1480; 1485; F 490; Eup. F 352; 353, vgl. auch Xen. *Oec.* XI 3 und Platon, *Phd.* 70 C; *Th.* 195 B; C, der diese Wörter oft mit *μετέωρο* - Verbindungen zusammenstellt, aber nie mit Bezug auf Sokrates: *Cra.* 401 B; *Rep.* 489 A; *Phdr.* 270 A; *Pol.* 299 B, außerdem *Parm.* 135 D; *Soph.* 225 D; Prahlerei: Arist. *Nub.* 333; Call. F 12 Kock; Rede- und Argumentationskunst: Arist. *Nub.* passim, bes. 1105-1111; 1303-1310; *Vesp.* 421; *Av.* 1701 (Mißerfolg); Geldgier: Eup. F 146 Kock; Nichtstun: Arist. *Nub.* 331-334; Sokrates' Armut: Arist. *Nub.* 362-363; Amips. F 9 K. - A.; Eup. F 352 Kock.

²⁶ S. ferner die Reihe Gorgias, Prodikos und Protagoras, die wegen ihrer politischen Beredsamkeit und ihrer erfolgreichen und einträglichen Lehrtätigkeit gerühmt werden: Plt. (?) *Hi. Mai.* 282 B-D; zur Zusammenstellung im Phaidros s.u.

²⁷ Hermes 112, 1984, 155-157.

²⁸ Hermes 112, 1984, 161-162; Xenophon scheint der erste zu sein, der das Adjektiv *Γοργυεῖος* benutzt.

²⁹ C. Brandstaetter, *De notionum πολιτικός et σοφιστής usu rhetorico*, Diss. phil. Leipzig 1893, 206-208; s. jetzt Ch. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philoso-*

phen, Berlin 1983, 7 mit Hinweis auf XV 235: ἡ ἐπωνυμία, ἡ νῦν ἀτιμαζομένη; in diesem Sinne findet sich σοφιστής Lys. XXXIII 3; auch bei Alkidamas und in den *Dissoi Logoi* überwiegt der negative Klang, vgl. C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 2 Anm. 7 und 8.

³⁰ ῥητορικός begegnet bei Isokrates zweimal, eigentlich nur einmal im Lob der Rhetorik (III 5-9, wiederholt XV 253-257): III 8 = XV 256 für diejenigen, die in der Menge reden können. Alkidamas dagegen kennt nur ῥητορικὴ δύναμις, daneben ῥήτωρ für den Volks- und Gerichtsredner.

³¹ 198 C: Sokrates fühlt sich durch Agathons "schöne" Rede (194 E-197 E) an Gorgias erinnert, vgl. TrGF 39 T 11 und 16. Die Apologie «as an inverted parody of rhetoric» deuten D. D. Feaver und J. E. Hare, *Arethusa* 14, 1981, 205-216.

³² *Phdr.* 261 C (mit Thrasymachos und Theodoros); 267 A-D nach Theodoros und Euenos von Paros zusammen mit Teisias; ihm und Gorgias wird zugeschrieben, den Vorrang des Wahrscheinlichen entdeckt zu haben, die Möglichkeit, durch die Kraft der Rede das Geringe groß erscheinen zu lassen und das Große gering usw.; außerdem werden noch Prodikos, Hippias, Polos, Likymnios und Protagoras genannt.

³³ *Me.* 70 B, vgl. *Grg.* 447 C; dasselbe tun z. B. Hippias: *Hi. Mi.* 363 C-D (cf. *Prt.* 315 C) und Protagoras: *Plt. Prt.* 329 B. Zur Interpretation von *Me.* 95 B-C 1 s. jetzt auch M. Dreher, *Sophistik und Polisentwicklung*, Diss. phil. Marburg (Frankfurt 1983) 57-58.

³⁴ 449 A. Wenn Gorgias hier das Adjektiv ἀγαθός in den Mund gelegt wird, dann soll ihm der Anspruch auf besondere Leistung zugeschrieben werden; Sokrates wird auf diese Weise darin bestärkt, ihn als "sachkundig" anzusehen. Zu W. Pilz s. o. Anm. 17.

³⁵ 448 B-449 B. Gorgias wird im ganzen Dialog als Lehrer vorgeführt, da neben ihm seine Schüler auftreten, und auch wo sie ihre Auffassungen darlegen, steht er gleichsam auf dem Prüfstand.

³⁶ Es ist das Gerechte und das Ungerechte: 454 B-455 A u. ö.

³⁷ 456 A; 456 D-457 C; an diese Auffassung des Gorgias wird auch im *Philebus* erinnert (58 A-C, cf. 59 B).

³⁸ Auch das wird oft übersehen, vgl. o. Anm. 30; allerdings könnte *Euthd.* 307 A früher sein. Daß Empedokles das Wort ῥητορικός schon verwendet hat, ist nicht beweisbar; zu ῥήτωρ s. o. Anm. 17.

³⁹ Auch Aristophanes zeichnet Gorgias gern als Lehrer, und zwar eines Schülers, der dann vor Gericht unterliegt (*Vesp.* 921; *Av.* 1701), s. o.

⁴⁰ Als Ziel der Sophisten gilt, ihren Schülern ἀρετή zu vermitteln (*Prt.* 349 A), d. h. sie zu tüchtigen Bürgern zu machen (*Prt.* 319 A), als Ziel des Gorgias, sie zu einflußreichen Bürgern zu machen (*Grg.* 452 D), das ist für ihn ἀρετή (*Me.* 73 C-D), vgl. dazu W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy III*, Cambridge 1969, 45. Wenn Gorgias *Me.* 95 B-C

die anderen Sophisten kritisiert, so ist daran zu erinnern, daß etwa auch Prodikos Gorgias gelegentlich kritisiert (*Phdr.* 267 B) und dieser jenen (Philostr. *vit.* s. I pr.).

⁴¹ Diels Kranz 82 B 5-6.

⁴² Diels Kranz 82 B 11 und 11a; L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores* 52-57 und 59-66.

⁴³ Diels Kranz 82 B 3 (= Sext. Emp. *math.* VII 65-87); Ps. - Arist. *MXG* 979 a 11 - 980 b 21, dazu zuletzt H. - J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende*, Berlin 1973, ferner die Arbeiten von B. Cassin und G. Mazzara (s.o. Anm. 1) und mehrere Vorträge in diesem Bande; zur Datierung auch J. Wiesner, *Ps. - Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferats*, Diss. Phil. Berlin 1973 (Amsterdam 1974), 29-30 und jetzt J. Mansfeld, in diesem Band.

⁴⁴ Vielleicht steht weniger Spott dahinter als die drastische Warnung, den Zwang der äußeren Bedingungen beim Reden nicht zu vernachlässigen (vgl. dazu Gorgias' Schüler Alkidamas. *soph.* 11).

⁴⁵ Zu den Testimonien und Fragmenten, die sich auf die Rhetorik beziehen, vgl. L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores* 42-66 (Gorgias), 35-41 (Protagoras), 70-76 (Tyrasymachos), 66-69 (Prodikos) und 102-106 (Hippias), dazu die (einseitige) Darstellung von H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Berlin 1912, ferner C. J. Classen, in: C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 215-247. (Wegen der Verwechslung mit dem Redner bleibt Antiphon hier und im Folgenden unberücksichtigt).

⁴⁶ S. o. Anm. 14.

⁴⁷ Vgl. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942, 332.

⁴⁸ Zu Polos s. L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores* 112-114 (und Literatur bei C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 17 Anm. 69), zu Alkidamas vgl. L. Radermacher *loc. cit.* 132-147 (und Literatur bei C. J. Classen *loc. cit.* 675-676, ferner jetzt S. Gastaldi, *QS* 7, 14, 1981, 189-225), zu Isokrates L. Radermacher *loc. cit.* 153-187 (Literatur bei Ch. Eucken *loc. cit.* 289-293, ferner S. Usher, *BICS* 20, 1973, 39-67). Likymnios (Zeugnisse bei L. Radermacher *loc. cit.* 117-119) kann nicht ohne weiteres als Schüler des Gorgias bezeichnet werden; Dionys spricht von οἱ περὶ Λικύμνιον τε καὶ Πῶλον als Gorgias' συνουσιασταί (Dion. Hal. *Lys.* 3 p. 11; vgl. auch Thuc. 24 p. 363).

⁴⁹ Antishtenes: Diog. Laert. VI 1 (F 125 Decleva Caizzi; in seinem «Archelaos» soll er Gorgias bekämpft haben: Herodikos bei Athenaios 220 D = F 42 Decleva Caizzi); Agathon: s.o. Anm. 31; Thukydides: s.o. Anm. 4; Lykophron: s. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* 333 Anm. 8; 343 Anm. 43 unter Hinweis auf Diels Kranz 83 A 5 und 6. F. Blass, *Die Attische Beredsamkeit I/III*, Leipzig 1887-1898, I 88-89 nennt auch Archytas, ohne zu überzeugen.

⁵⁰ Philostr. *vit.* s. I 9 (ebenso Kritias und Alkibiades); zur «Aspasia»

Philostr. *ep.* 73 (= Diels Kranz 82 A 35; Aischines F 22 Dittmar), wo es heißt *Αισχίνης... οὐκ ὄκνει γοργιάζειν*, das Philostrat auch anderen zuschreibt (ebda.; *vit.* s. I 9; 16; II 21 neben *κριτιάζειν* und *ιππιάζειν*).

⁵¹ Kallikles ist nur aus dem «Gorgias» bekannt (Literatur bei C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 17 Anm. 67), zu den Aleuaden s. Plt. *Me.* 70 B, zu Menon und Proxenos s. C. J. Classen, *Hermes* 112, 1984, 162; Kallias ist politisch nicht aktiv gewesen.

⁵² Vgl. Philostr. *vit.* s. I 21 (über Skopelianos) und II 21 (Proklos aus Naukratis).

⁵³ Plt. *Me.* 76 C-E (= Diels Kranz 82 B 4, s. auch ebda. B 5).

⁵⁴ «Techne»: L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores* F 1; 2; 5, auch 3 und 4; Schüler: Plt. *Rep.* 368 A besagt nicht viel, und die Notiz in der Suda s. v. *Θρασύμαχος* ist korrupt; so bleibt nur die allgemeine Formulierung Dion. Hal. *Dem.* 3 p. 132. Als Hippias' Schüler wird nur Kallias genannt (Xen. *Symp.* IV 62), über Antiphon lassen sich keine sicheren Angaben machen.

⁵⁵ Isokrates: Dion. Hal. *Isoc.* 1; Ps. - Plut. *Mor.* 836 F; Agathon: Plt. *Prt.* 315 D-E; Damon: Plt. *La.* 197 D; Euripides: Gell. *N. A.* XV 20, 4; Thukydides: *Marc. vit. Thuc.* 36; Xenophon: Philostr. *vit.* s. I 12.

⁵⁶ Adeimantos: Plt. *Prt.* 315 E (der Sohn des Kepis und der Sohn des Leukolophides); Kallias: Plt. *Prt.* passim; Ps.-Plt. *Ax.* 366 C; Xen. *Symp.* I 5; IV 62; Theramenes: Athen. 220 B; Schol. Arist. *Nub.* 361; Sokrates: Plt. *Chrm.* 163 D; *Me.* 96 D; *Crat.* 384 B.

⁵⁷ Vgl. C. J. Classen, in: C. J. Classen (ed.), *Sophistik* 230-238.

⁵⁸ Vgl. Schol. Plt. *Rep.* 600 C (Hesych), zu Isokrates s. auch Dion. Hal. *Isoc.* 1.

⁵⁹ Charmides: Plt. *Prt.* 315 A; Perikles: Plut. *Per.* XXXVI 5 (Stesimbrotos); Diog. Laert. IX 50 (Herakleides Pontikos).

⁶⁰ Neben Kallias (Plt. *Prt.* passim, vgl. auch Eup. F 147) begegnen im «Protagoras» Paralos und Xanthippos (zur Problematik s. Athen. 505 F, auch 218 B; doch ist eine Belehrung grundsätzlich nicht auszuschließen), Philippides und Antimoiros, der selbst Sophist werden will (*Prt.* 315 A); Diogenes Laertios nennt außerdem Archagoras und Euathlos (IX 54; 56, s. auch L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores* A V 15 p. 15). Dagegen werden Alkibiades, Kallikles und Kritias nicht als Protagoras-Schüler bezeichnet. Größer ist die Zahl derer, bei denen man Einfluß des Protagoras nachweisen zu können glaubt, vgl. nur zu Herodot W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* II 573 Anm. 2, Euripides ebda. III 29-31 u. ö., Thukydides ebda. 29 u. ö.

⁶¹ Diels Kranz 71 A 2.

⁶² in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists...* 7-24; hier sei vor allem daran erinnert, daß Aristoteles eine Schrift *πρὸς τὰ Γοργίου* α̃ verfaßt hat.

⁶³ Daneben ist Gorgias auch im «Menon» stets als Lehrer präsent. Hätte Platon auch Gorgias im «Protagoras» geschildert, wäre der Dialog gesprengt worden - deswegen fehlt er dort.

⁶⁴ Zu Likymnios s. o. Anm. 48, zu Theodoros vgl. L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores* 106-111.

⁶⁵ Vgl. *Plt. Phdr.* 266 B - 267 E; *Cic. Brut.* 30; 46-48; *Quint. inst.* III 1, 8-13.

⁶⁶ Cf. *Sext. Emp. math.* VII 65-87, zu Protagoras 60-64, zu beiden auch VII 48.

⁶⁷ Ähnlich 292, ohne Thrasymachos, abschließend mit allgemeinem *ceteros*; zu 46-48 s. u. Anm. 78.

⁶⁸ *Pomp.* I 12, cf. auch *Dio Chr.* LV 12.

⁶⁹ *Quint. inst.* III 1, 8-12.

⁷⁰ Plutarch: Antiphon: *vit. Anton.* XXVIII 1; Gorgias: *vit. Cim.* X 5; *Mor.* 64 C; 120 E; 144 B-C; 242 E; 348 C; 420 D; 715 E; 727 E; *Ps.-Plut. Mor.* 836 F; Hippias: *vit. Num.* I 6; *vit. Lyc.* XXIII 1; *Ps.-Plut. Mor.* 838 A; 839 B u. ö.; Prodikos: *Mor.* 126 C-D; 791 E; *Ps.-Plut. Mor.* 836 F; Protagoras: *vit. Per.* XXXVI 5; *vit. Nic.* XXIII 4; *Mor.* 118 E; 652 B; 699 A; 1086 E-F u. ö.; Thrasymachos: *Mor.* 616 D; Clemens Alexandrinus: Antiphon. *Strom.* VI 19; VII 24; Gorgias: *Strom.* I 51; VI 26; Hippias: *Strom.* VI 15; Prodikos: *Paed.* II 110; *Strom.* V 31; Protagoras: *Strom.* I 64; VI 65; Thrasymachos: *Strom.* VI 16.

⁷¹ Euseb: Antiphon: *P. E.* XV 29, 2; 59, 4; Prodikos: *P. E.* XII 49, 10; Protagoras: *P. E.* X 3, 25; 14, 16; XII 49, 10; XIV 2, 4; 3, 6-7; 4, 1-3; 17, 10; 19, 8-10; 20, 1-12; Thrasymachos: *P. E.* XII 9, 2-3; 44, 2 (teilweise Zitate aus Platon); nur *Chron. Hier.* p. 114 Helm werden Gorgias, Hippias und Prodikos zusammengestellt.

⁷² *Them. or.* XXIII (286 B-C, s. auch 295 C-D); XIII (161 D - 162 A).

⁷³ Schon *Plt.* (?) *Hi. Mai.* 282 B; dann *Plut. Mor.* 420 D; 727 D-E (zu Plutarchs Gebrauch von σοφιστής s. G. R. Stanton, *AJP* 94, 1973, 351-353); *Ps.-Plut. Mor.* 832 F; *Dio Chr.* XXXVII 28 (dazu G. R. Stanton *loc. cit.* 353-354); *Them. or.* XXXIII 295 C-D; vgl. ferner *Diod.* XII 53, 2; *Ps. Lucian. macr.* 23 zugleich ῥήτωρ); *Philostr. vit.* s. I 9; 21.

⁷⁴ *Isoc.* X 2-3; XV 155; 268 (in sehr weit gefaßter Bedeutung); *Cic. fin.* II 1; *Dion. Hal. Isoc.* 1; *Dio Chr.* LIV 1; *Philostr. ep.* 73; *Them. or.* XIII (286 B-D); zu *Plt. Me.* 95 C s. o.

⁷⁵ *Vit.* s. I 1-8.

⁷⁶ *Vit.* s. I pr.; cf. I 9; Protagoras bis Isokrates: I 10-17; eine Aufzählung aller Sophisten auch *ep.* 73.

⁷⁷ Aufzählung: III 52; Biographie: IX 52-56.

⁷⁸ Vgl. z. B.: Gorgias, Protagoras: *Dion. Hal. Isoc.* 1; *Sext. Emp. math.* VII 48; 65; *Ael. v. h.* I 23; Gorgias, Prodikos, Hippias, Polos: *Dio Chr.* LIV

1; Lucian. *pisc.* 22; Gorgias, Prodikos, Polos: Ps.-Plt. *Thg.* 127 E - 128 A; Gorgias, Prodikos, Teisias: Dion. Hal. *Isoc.* 1; Ps.-Plut. *Mor.* 836 F; Gorgias, Prodikos: Gal. *de elem. sec. Hipp.* I 9 (p. 487 Kühn); Philostr. *vit. s.* I pr.; Gorgias, Hippias, Polos: Dio Chr. XII 14; Gorgias, Hippias: Quint. *inst.* XII 11, 21; Ael. *v. h.* XII 32; Gorgias, Thrasymachos: Athanas. *Alex. Rhet. Graec.* XIV p. 180 Rabe. Eine merkwürdige Reihe findet sich Cic. *Brut.* 46-48: Korax, Teisias, Protagoras, Gorgias, Antiphon, Thukydides, Lysias, Theodoros und Isokrates.

⁷⁹ Vgl. auch Gal. *de elem. sec. Hipp.* I 9 (p. 487 Kühn).

⁸⁰ Diels Kranz 86 B 2; 3; 4; 6-18; außerdem ist an Hippias' geometrische und astronomische Interessen zu erinnern (86 A 11; A 2).

⁸¹ Diels Kranz 84 A 1 (φιλόσοφος φυσικός); A 5; 10; B 3; 4; 5.

⁸² Diels Kranz 82 B 1-3; 4; 5.

CARLO NATALI

EVITARE GORGIA: LA POSIZIONE DI ISOCRATE
VERSO IL SUO MAESTRO

I

Due frammenti di Aristotele di impostazione piuttosto polemica ci danno delle informazioni su Isocrate che non potremmo trarre dalla lettura delle opere di questo oratore. Dice infatti Aristotele che Isocrate scrisse moltissimi discorsi giudiziari, che circolavano a mazzi sui banchi dei venditori di libri, e che Isocrate fu discepolo di Gorgia di Leontini¹. Le nostre fonti attestano che tali affermazioni di Aristotele furono messe in dubbio da altri autori², ma che ad esse è bene prestare fede. E infatti, per quanto riguarda la prima notizia, il fatto che tra le opere di Isocrate che possediamo ci siano sei discorsi giudiziari mostra l'attendibilità della testimonianza di Aristotele. Ciò rende credibile anche la seconda notizia di Aristotele, quella secondo cui Isocrate fu discepolo di Gorgia durante il soggiorno di quest'ultimo in Tessaglia.

L'intento polemico di queste due affermazioni di Aristotele è dimostrato dal fatto che Isocrate cercò in ogni modo di nascondere questi aspetti della sua carriera. Per quanto riguarda la sua attività di logografo Isocrate nega esplicitamente di avere mai scritto discorsi giudiziari per gli altri e critica aspramente coloro che si dedicano a tale attività³. Per quanto riguarda invece il suo rapporto con Gorgia, Isocrate non nega esplicita-

mente la circostanza, ma cerca piuttosto di passarla sotto silenzio. Nell'*Antidosis*, parlando della sua giovinezza, Isocrate dice che suo padre curò con grande attenzione l'educazione dei figli, tanto da farli diventare i più famosi tra i loro coetanei, ma non dice in cosa sia consistita questa educazione (*Antid.* 161). In due passi di altre orazioni, inoltre, Isocrate elenca Gorgia tra i Sofisti vecchio stile, maestri di discorsi inutili e superati, mostrando così scarsissima considerazione per il suo vecchio maestro (*Hel.* 3, *Antid.* 268).

Il tentativo di Isocrate non ha avuto successo, e molto diffusa tra gli studiosi di oggi è l'opinione che quasi tutti i concetti e le forme espressive di cui Isocrate si serve siano state riprese da Gorgia e da altri di quei vecchi Sofisti che Isocrate mostra di disprezzare con notevole intensità⁴. In questa breve comunicazione ci proponiamo di dare indicazioni in base alle quali chiarire le ragioni per cui Isocrate tentò di negare i suoi legami con Gorgia, e ci proponiamo anche di mostrare, in parziale difesa di Isocrate, alcune differenze e certe novità del suo pensiero nei confronti del pensiero di Gorgia.

II

Isocrate chiamava se stesso «filosofo» e definiva «filosofia» l'educazione impartita nella sua scuola. Egli si riteneva quindi coinvolto nel discredito che molti cittadini dell'Atene democratica riservavano alla filosofia, ed osservava che tale attività in Atene era proprio in cattive acque (*Bus.* 49: ἐπικήρως διαχειμένης, cfr. *Antid.* 15, 89, 198, 226). In questo la posizione di Isocrate non è dissimile da quella di Platone, e, come Platone (*Resp.* VI 500 b), Isocrate è convinto che la colpa di tale difficile situazione sia di tutti gli altri filosofi, i quali sono riusciti a screditare questa che invece è una delle attività più importanti dell'uomo. Ma, concordi nella diagnosi e nell'individuazione di una delle cause di questa situazione spiacevole, Isocrate e Platone divergono quanto alla scelta dei rimedi. Per Platone, infatti, il problema è quello di trasformare la *polis* in modo che essa possa produrre filosofi⁵, mentre Isocrate pare deciso a trasformare la

filosofia in modo che essa possa diventare gradita alla *polis*. Egli accetta buona parte delle critiche popolari contro la filosofia, cercando di volgerle a proprio vantaggio e, come Platone, critica i Sofisti contrapponendo ad essi quella che per lui è una migliore figura di filosofo. Isocrate ritiene ingiusto di dovere pagare per le colpe degli altri (*Antid.* 226) e cerca di distinguersi da coloro che, falsamente, affermano di sapere educare i giovani⁶. L'esordio di Isocrate in Atene come capo di una scuola quindi è accompagnato dalla pubblicazione di una serie di orazioni di tipo polemico, in cui il retore intende contrapporsi alle scuole già esistenti⁷. Di queste orazioni noi possediamo una parte dello scritto *Contro i Sofisti* e due orazioni complete, il *Busiride* e l'*Encomio di Elena*. In questa comunicazione ci occuperemo dell'*Encomio di Elena*, che per le sue caratteristiche si presta maggiormente al confronto con la posizione di Gorgia.

La tendenza polemica dell'*Encomio di Elena* si vede bene nel prologo, in cui Isocrate contrappone il suo sapere a quello dei filosofi: si citano, senza nominarli, Antistene, Platone e gli eristici⁸ come esempi di cattiva filosofia; si ricorda poi che l'abitudine di fare discorsi paradossali fu introdotta in Atene dai Sofisti vecchio stile, come Gorgia, Protagora e gli Eleati, ma che il tempo ha fatto giustizia di tali procedimenti. In una seconda sezione del prologo si criticano i maestri di retorica che sanno scrivere solo elogi di cose ridicole, come il sale o le zanzare, ma non sono capaci di affrontare temi politici importanti, temi sui quali non è facile essere originali. Così Isocrate si contrappone a tutti i suoi contemporanei, ed afferma, con un atteggiamento difficilmente sopportabile per la nostra sensibilità, di saper scrivere meglio di tutti gli altri sui temi veramente importanti (*Hel.* 1-13). Quella di lodare se stesso è un'abitudine che Isocrate mantiene durante tutta la sua carriera⁹. Aristotele ha notato nella *Retorica* la caratteristica di questo prologo: «il proemio è l'inizio del discorso, come il prologo nella poesia e il preludio nel suonare il flauto (...) anche nei discorsi epidittici si deve scrivere in questo modo, introdursi ed attaccare dicendo subito quello che si vuole, come fanno tutti. Ne è esempio il proemio dell'*Elena* di Isocrate: dato che, infatti, non c'è nulla di comune tra i discorsi eristici e l'*Elena*. E anche se si divaga, ciò sta bene, e

non tutto il discorso deve essere uniforme» (1414b 19-30). Questo passo aristotelico è stato inteso in genere come una critica contro Isocrate ma, a ben vedere, non lo è. Aristotele non accusa Isocrate di divagare, nota invece come Isocrate abbia voluto fare un proemio al suo discorso e mettere in luce il fatto che non vi è nulla di comune tra il suo *Encomio di Elena* e i discorsi dei Sofisti. Aristotele aggiunge che ciò non stona e coglie giustamente quale fosse la preoccupazione di Isocrate: non essere confuso con coloro che hanno screditato la filosofia.

Isocrate pare volere convincere il suo pubblico che fare un discorso di elogio di Elena sia trattare un tema di notevole importanza e valore e non, invece, cercare di dimostrare che una donna particolarmente screditata sia degna di ogni considerazione. Egli non sottolinea affatto che il suo discorso rientra, in fondo, nel generale programma gorgiano di rendere grandi, con la forza del *logos*, le cose piccole, e viceversa.

Dopo il prologo Isocrate loda un suo predecessore, autore anch'egli di un encomio di Elena, che a suo parere ha il solo difetto di essere una difesa, un'apologia, e non un vero e proprio elogio (*Hel.* 15). Ciò lascia ad Isocrate lo spazio per dire qualcosa di originale¹⁰. Chi è il predecessore di Isocrate, autore di un *Encomio di Elena*, cui Isocrate si riferisce? La questione fu dibattuta già dai grammatici antichi, come si vede nell'*hypothesis* anonima premessa a questo discorso di Isocrate¹¹. La critica moderna ha discusso per più di cento anni sulla questione, prendendo tutte le posizioni possibili, ma negli ultimi tempi, soprattutto per opera di Vinzenz Buchheit, si è tornati ad accettare la soluzione più semplice ed interessante: Isocrate si riferisce al suo maestro Gorgia, autore di quell'*Encomio di Elena* che noi consideriamo il frammento 11 della raccolta dei frammenti di Gorgia (Diels-Kranz)¹². Quindi vi è un rapporto diretto tra l'*Elena* di Gorgia e l'*Elena* di Isocrate, ma tale rapporto non consiste, secondo noi, nel fatto che Isocrate riprenda semplicemente le idee o le argomentazioni di Gorgia, come pure è stato sostenuto. Isocrate vuole prendere strade nuove e superare il maestro, e perciò, accanto a idee simili a quelle di Gorgia, nel suo *Encomio di Elena* si trovano vari sviluppi originali.

Isocrate stesso indica (*Hel.* 4) una differenza del suo pro-

cedere rispetto a quello di Gorgia: da tempo si è visto, egli dice, che è facile costruire (μηχανήσασθαι) un discorso falso su un argomento qualsiasi; ma i fatti (ἔργα) hanno confutato (ἐξεληλεγμένης) questo agire da ciarlatani (τερθρεῖα) in cui si pretende di confutare (ἐξελέγχειν) con i *logoi*. Isocrate si oppone quindi al rigore dialettico del discorso ed alla forma logica della confutazione, opponendo la lezione dei fatti (valida) alla dimostrazione con i *logoi* (non valida), la quale lega l'animo dell'interlocutore e lo lascia vinto ma non convinto. Isocrate nell'*Elena* afferma di volere seguire la strada opposta.

III

In cosa consista l'opposizione tra Gorgia e Isocrate si può vedere chiaramente se si osserva il diverso uso che i due autori fanno del termine λογισμός. Gorgia afferma di volere procedere «dando un certo λογισμός al discorso, liberare dalle accuse lei che è stata così duramente diffamata, dimostrare (ἐπιδείξαι) che coloro che la rimproverano sono mentitori, mostrare (δείξαι) la verità e far cessare l'ignoranza nei suoi riguardi» (*Hel.* 2) ¹³. Gli interpreti sono divisi sul modo di intendere questa espressione λογισμὸν τινα: alcuni pensano che Gorgia volesse indicare un'argomentazione stringente e rigorosamente logica ¹⁴, altri pensano invece a un significato più debole, e traducono l'espressione con «talune argomentazioni» o «some kind of reasoning» ¹⁵. In ogni caso ci pare chiaro che qui Gorgia si riferisce al discorso che sta per iniziare, e non al *logos* in generale, di cui viene fatto l'elogio più avanti, in *Hel.* 8-14, e di cui Gorgia intende sottolineare soprattutto la capacità di persuasione e di coinvolgimento magico ed irrazionale. Con il termine λογισμός Gorgia indica il suo procedimento argomentativo che consiste, come egli dice, in un ἐπιδείξαι e un δείξαι, dimostrare e mostrare, e che è sostanzialmente uguale sia nell'*Elena* che nel *Palamede* o nel trattato *Sul non essere*. Si tratta di un procedere rigoroso e stringente, come è stato asserito da molti sulla base di un saggio di Bux ¹⁶: Gorgia costruisce una catena di dimostrazioni per assurdo, tutte sistematicamente collegate, in cui parte dall'ammissione di una

tesi per dimostrare poi logicamente l'impossibilità di essa, e quindi la verità della tesi contraria.

Per Isocrate invece un λογισμός non è un elemento che viene aggiunto a un discorso per renderlo più convincente, ma è piuttosto una caratteristica del pensiero di un individuo che agisce: è il buon senso, la riflessione, la considerazione razionale e pacata, contrapposta al vivere secondo i piaceri; come tale può essere anche assimilato alla «filosofia». Il λογισμός di Isocrate è una forma di ragionamento pratico, e il modo in cui Isocrate usa questo termine ricorda il modo in cui Aristotele si serve dei termini corrispondenti λογίζεσθαι e λογιστικόν in *E. N.* VI, testo in cui arriva fino ad identificare il λογιστικόν con il δοξαστικόν, con un giudizio che forse troverebbe l'approvazione di Isocrate ma non certo quella di Platone¹⁷. Essendo un ragionare pratico, il λογισμός di Isocrate non si oppone alla δόξα, come il λογισμός di Gorgia, ma giunge a conclusioni compatibili con essa (*Panath.* 261).

L'analisi del procedimento argomentativo di Isocrate mostra come questi consideri diversamente da Gorgia sia la natura dell'argomentazione retorica, sia il valore della δόξα. Isocrate per lodare Elena si basa soprattutto su un argomento: Elena è donna di grande valore perché è stata giudicata tale da persone degne di grande stima, come Teseo, Paride e molti altri. Aristotele nella *Retorica* osserva giustamente che questo procedimento consiste sostanzialmente nell'uso di ἔνδοξα, di opinioni notevoli e diffuse, accettate da tutti, o dalla maggior parte, o dai sapienti (tutti o in parte), oppure da persone che l'uditorio stima. Il riferimento a Isocrate è preciso: «così Isocrate scrisse di Elena che era una donna dabbene, dato che Teseo l'aveva giudicata in questo modo, e di Alessandro, che era un uomo corretto, dato che le dèe l'avevano scelto (come giudice)» (1399a 1-3). Il *topos* retorico qui descritto è presentato con parole quasi completamente identiche a quelle con le quali, nei *Topici*, si descrivono gli ἔνδοξα da cui si parte nella discussione dialettica (100b 21 sgg.). L'argomentazione usata da Isocrate quindi, secondo le categorie aristoteliche, farebbe parte di quelle zone della retorica che sono più vicine alla dialettica.

Il modo in cui Isocrate crede di potere superare Gorgia,

quindi, è la sostituzione della dimostrazione per assurdo con l'argomentazione in base a opinioni notevoli, condivise dall'uditorio. Non vi è in Isocrate nessuna argomentazione stringente, ma solo un accumulare testimonianze, vere o presunte, di stima per Elena, e un aggiungere un certo numero di divagazioni intese a compiacere l'uditorio, come lunghi brani di lode a Teseo ed alla città di Atene¹⁸.

IV

Un punto centrale dell'opposizione di Isocrate a Gorgia riguarda la valutazione della δόξα. Ma tale giudizio va inteso correttamente, dato che vi è un aspetto per cui i due retori sembrano andare d'accordo, cioè l'idea che noi non abbiamo un vero sapere a nostra disposizione, ma solo la δόξα. Per Gorgia la δόξα è un sapere debole e disprezzabile, che corrisponde alla forza di convincimento del *logos*. Nell'*Encomio di Elena* di Gorgia si dice: «e se tutti su tutto avessero, del passato memoria, del presente conoscenza, del futuro previsione, il discorso, pur essendo uguale, non ingannerebbe allo stesso modo¹⁹; mentre non è facile né ricordare il passato, né indagare il presente, né prevedere il futuro, cosicché nella maggior parte dei casi i più offrono all'anima la δόξα come consigliera. Ma la δόξα è poco salda e malsicura e porta a incerte e precarie fortune²⁰ coloro che se ne servono» (*Hel.* 11, cfr. *Palamede* 24). I critici che hanno studiato questo testo si sono interessati quasi esclusivamente della δόξα da un punto di vista teoretico: è stata messa in luce l'opposizione della δόξα al *logos*; si è notato che il *logos* riesce a imporsi sulla δόξα per il suo dinamismo e la sua capacità di inganno, nonostante che entrambi, sia *logos* che δόξα, siano lontani dalla verità. Invece non si è fatta molta attenzione, per quanto ci consta, al rapporto tra δόξα e prassi. L'affermazione di Gorgia, per cui la δόξα è una cattiva guida all'azione è stata intesa dagli interpreti moderni come un ulteriore argomento per sottolineare l'insufficienza conoscitiva della δόξα e non invece come un argomento a se stante²¹. Al massimo si è osservato che in questo passo l'idea della δόξα assume un carattere alquanto

soggettivistico, e che non è chiaro se questa δόξα, che i più offrono come consigliera alla propria anima, sia un'opinione corrente oppure un'opinione personale, individuale²².

Isocrate non valuta la δόξα allo stesso modo di Gorgia. Ma l'opposizione tra i due può venire meglio chiarita se si prescinde, in un primo momento, dall'opposizione tra l'opinione e la Verità in senso forte, e si esamina per prima cosa il rapporto tra δόξα e prassi. Ciò che Isocrate assolutamente non può ammettere è che la δόξα non sia la migliore guida per l'agire umano e che essa, come dice Gorgia, porti a insuccessi e a pericoli. Già nella sua prima orazione, *Contro i sofisti* 8, Isocrate afferma che il pubblico ritiene che la filosofia sia chiacchiera e perdita di tempo, poiché vede che «sono più d'accordo tra di loro ed hanno più successo coloro che si servono delle δόξαι, rispetto a coloro che annunciano di possedere la scienza (ἐπιστήμη)». Isocrate naturalmente, secondo la sua solita strategia, stima opportuno adeguarsi a questa opinione popolare sul valore della δόξα, ed espone nel modo più chiaro le sue idee in un passo dell'*Antidosis*, 271: «Su questi argomenti la mia opinione è piuttosto semplice: siccome non è nella natura dell'uomo cogliere una scienza rigorosa (ἐπιστήμη) possedendo la quale noi possiamo sapere cosa dire o cosa fare, per il resto io giudico sapienti (σοφούς) coloro che sono capaci di individuare con le δόξαι, per lo più, il meglio, e filosofi coloro che si dedicano a quelle attività, da cui possono ottenere nella maniera più rapida tale sapere pratico (φρόνησις)». Il valore della δόξα per Isocrate sta nel fatto che, basandoci su di essa, noi possiamo introdurre nella realtà mutamenti utili per noi²³, e i fatti mostrano che tale modo di agire, basato sulla δόξα è il più conveniente. Per Isocrate la δόξα è certamente l'opinione, ma non intesa in senso soggettivo; la δόξα è piuttosto l'opinione corrente, l'idea verosimile che deriva dall'osservazione sensata di una molteplicità di casi singoli che per lo più si svolgono tutti nello stesso modo, l'idea su cui la maggior parte degli uomini è sostanzialmente d'accordo²⁴. E' costante in Isocrate l'opposizione tra il gruppo di concetti legati alla nozione di δόξα, come ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ed ὠφέλεια (cioè: «validità per lo più» ed «utilità»), e il gruppo di concetti legati alla nozione di ἐπιστήμη, come ἀκρίβεια ed ἀχρηστία

(cioè «precisione» ed «inutilità»). Il vocabolario di questo retore nemico del rigore scientifico infatti è molto preciso e non ammette rilevanti oscillazioni nell'uso dei termini²⁵.

Isocrate su questo punto dunque ha una posizione nettamente opposta a quella di Gorgia, e ciò si vede in molti altri passi. Se si ammette che le lettere di Isocrate siano genuine, si deve anche dire che per Isocrate un'educazione appropriata permette di «avere un'opinione corretta (δοξάζειν... ἐπιεικῶς) sul futuro» (*ep. V*, 4), cosa che Gorgia non ammette. Nello stesso *Encomio di Elena*, 4-5, in opposizione a Gorgia, Isocrate afferma che bisognerebbe smettere di fare filosofia alla maniera del vecchio sofista, e che si dovrebbe «perseguire la verità (ἀλήθεια) e formare gli allievi alle azioni della vita politica (περὶ τὰς πράξεις ἐν αἷς πολιτευόμεθα)», convinti «che è molto meglio opinare correttamente (ἐπιεικῶς δοξάζειν) su cose utili che avere una scienza esatta su cose inutili». E nell'ultima sua orazione, il *Panatenaico*, scritta all'età di 97 anni, Isocrate, con la sua caratteristica mancanza di modestia, dice di se stesso: «vedendo che avevo una natura troppo inadatta e più debole del necessario per l'azione politica (πράξις), ma capace di opinare correttamente la verità (δοξάσθαι... τὴν ἀλήθειαν) nei casi singoli, molto più di coloro che affermano di possedere la verità stessa» (*Panath.* 9).

Per Isocrate con la δόξα si può, a quanto pare, cogliere la verità nella maggior parte dei casi, se per verità si intende il «vero utile», e non la Verità in senso forte; cioè se si intende una verità pratica distinta da quella del sapere teorico; infatti per Isocrate quella verità teorica, più che irraggiungibile, è ininteressante. Questa decisa polemica di Isocrate contro tutti i filosofi del suo tempo non resterà senza echi. Aristotele stesso, nonostante attacchi ed ironie contro Isocrate, si avvicinerà a certe posizioni isocratee, sia per quanto riguarda il rapporto tra il sapere pratico e le opinioni, sia per quanto riguarda la nozione di una verità pratica. Ma, da vero filosofo nell'accezione platonica del termine, Aristotele considererà di centrale importanza il problema del rapporto tra la verità pratica e la verità senza aggettivi.

NOTE

¹ Cic. *Cato m.* 5, 13; *orat.* 176 (= fr. 82A12 e 32 D.-K.); Quintil. III 1, 13 (= fr. 82A16 D.-K. e, come frammento di Aristotele, fr. 139 Rose³, = Grillo, fr. 3 Ross); Dion. Halic. *de Isocrate* III 18, 2-3 (= fr. 140 Rose³, manca in Ross).

² Per quanto riguarda la questione dei discorsi giudiziari di Isocrate, Dionigi di Alicarnasso ricorda che la circostanza fu negata da Afareo, nipote e figlio adottivo di Isocrate; per quanto riguarda il fatto che Isocrate sia stato discepolo di Gorgia, Quintiliano si limita a dire «inter auctores non convenit»; ma entrambi ritengono si debba credere ad Aristotele.

³ *Antid.* 3, 38, 41, 49; *Panath.* 11.

⁴ Nestle, 5-19; Buchheit, 58-62.

⁵ Cambiano, 53.

⁶ *Adv. soph.* 1-3 e 9 sgg.

⁷ Buchheit, 64; Heilbrunn, 157 sgg.

⁸ Si veda la *Notice* premessa all'ed. Mathieu-Brémond (Paris, Les Belles Lettres, 1929, repr. 1972), 154-157.

⁹ Buchheit, 43-45.

¹⁰ Anche contro l'autore di un *Elogio di Busiride*, che Isocrate vuole surclassare con il suo *Busiride*, viene elevato lo stesso rimprovero, *Bus.* 4, insieme ad una dichiarazione programmatica che riguarda anche l'*Elena*: «tutti sanno che quelli che vogliono fare l'elogio di qualcuno devono attribuire loro maggiori qualità positive di quante non ne abbiano in realtà».

¹¹ Riportata nell'ed. Mathieu-Brémond, 163.

¹² Buchheit, 54 sgg.

¹³ ἐπιδείξαι καὶ δεῖξαι... καὶ παῦσαι (Donadi).

¹⁴ Cfr. la trad. Untersteiner nella sua ed. dei frammenti di Gorgia (Firenze, La Nuova Italia, 1967²), 91, e la trad. Timpanaro Cardini (ora in: *I Presocratici, testimonianze e frammenti* [a cura di vari autori], Roma-Bari, Laterza, 1981³), 928.

¹⁵ Cfr. la trad. Donadi nella sua ed. dell'*Encomio di Elena* (Roma, L'Erma di Bretschneider, 1982), 9, e Kerferd, 81.

¹⁶ Bux, 393-399.

¹⁷ Su ciò ci permettiamo di rinviare al nostro articolo su: *Virtù o scienza? Aspetti della phronesis nei Topici e nelle Etiche di Aristotele*, di prossima pubblicazione sulla rivista Phronesis.

¹⁸ Quest'abitudine di lodare tutto è sottolineata da Aristotele, con una certa ironia, in *Rhet.* 1418a 33-35.

¹⁹ οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοιος ὦν ὁ λόγος ἢ <πά>τα (Untersteiner).

²⁰ εὐτυχίαις (*Diels*). Pur non volendo invadere competenze altrui, troviamo attraente anche la lezione ἀτυχίαις (Untersteiner).

²¹ Untersteiner, 147-148; Migliori, 102-106; Kerferd, 79-82.

²² Segal, 111.

²³ Wersdörfer, 61-2 e 67-8; Mikkola, 68-73, 80-90, 100-101, che dà la migliore discussione del problema, anche in riferimento alla nozione di *aletheia*.

²⁴ Steidle, 261.

²⁵ Mikkola, 77.

BIBLIOGRAFIA

- E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962.
V. Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, München, Hueber, 1960.
E. Bux, *Gorgias und Parmenides*, *Hermes* 76, 1941, 393-407.
G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
G. Heilbrunn, *The composition of Isokrates' Helen*, *Trans. Amer. Philol. Ass.* 107, 1977, 147-159.
G. B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge, Cambr. Univ. Press, 1981.
M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano, Celuc, 1973.
E. Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, *Annales Ac. Scient. Fennicae*, Ser. B, Tom. 89 (1954).
W. Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, *Philol.* 70, 1911, 1-51.
C. P. Segal, *Gorgias and the psychology of the logos*, *Harv. Stud. in Class. Philol.* 66, 1962, 98-155.
W. Steidle, *Redekunst und Bildung bei Isokrates*, *Hermes* 80, 1952, 257-296.
M. Untersteiner, *I sofisti*, Torino, Einaudi, 1949, repr. 1966.
H. Wersdörfer, *Die philosophia des Isokrates im Spiegel seiner Terminologie*, Diss. Leipzig, 1940.

ODDONE LONGO

LA RETORICA DI GORGIA: TECNICA DELLA PERSUASIONE ED ESERCIZIO DEL POTERE

Preciserò subito l'ambito e i limiti del mio discorso. Di retorica si può parlare almeno in due sensi fondamentali:

(a) intendendo «retorica» come prassi, come esercizio verbale della persuasione, come ricerca e conseguimento del consenso attraverso il discorso;

(b) «retorica» è però anche la teoria del discorso (suasorio), l'insieme di regole e di convenzioni che organizzano il discorso ai fini della persuasione. E' indubbiamente in questa seconda accezione che la retorica è intesa e praticata in misura assolutamente predominante nella tradizione culturale occidentale, medievale e moderna.

Ma è della retorica (o *technē rhētorikē*) intesa nella prima accezione, e dunque come esercizio della persuasione, nel rapporto in atto fra locutore e destinatario, che intendo parlare qui, in relazione al filosofo di Leontini.

Cominceremo col registrare sinteticamente (e ci baseremo sulla testimonianza platonica, per tendenziosa che questa possa essere) le peculiarità della retorica. In primo luogo va sottolineato — anche se la cosa è di per sé evidente — il carattere esclusivamente verbale di questa *technē*: mentre le altre tecniche comportano un intervento materiale sulla realtà, e il loro sapere ha ad oggetto operazioni manuali (*peri cheirourgias... pāsa estin hē epistēmē*), la retorica è invece una tecnica

puramente verbale, che opera attraverso il discorso e attraverso il discorso raggiunge i suoi effetti (*pâsa hē prâxis kai hē kyrōsis dia logōn*): oggetto e materiale della retorica è il discorso, essa è insieme la tecnica di organizzare il discorso e la pratica di persuadere attraverso il discorso (da Plat. *Gorg.* 450 B).

Il discorso gestito dalla *technē rhētorikē* non è però qualunque discorso, o un discorso non meglio qualificato: al contrario. Luogo proprio della retorica è la «riunione» o l'«assemblea» politica (*politikos syllogos*), nell'accezione più ampia che ha in greco il termine «politico». La retorica opera dunque negli organi collettivi, decisionali, là dove funziona un gruppo, più o meno saldamente istituzionalizzato, cui compete operare una scelta, prendere una decisione (*hotan hairesis ēi*: ib. 456 A).

Gli organi decisionali, deliberativi esplicitamente individuati da Platone, in riferimento alla realtà istituzionale e politica ateniese, sono tre: il tribunale (*dikastērion*) — e dobbiamo intendere l'eliea, il tribunale popolare —, il consiglio (*bouleutērion*), e l'assemblea (*ekklēsia*). Sono questi tre gli organi collettivi nei quali la retorica funziona orientando e condizionando scelte e decisioni, e ciò è possibile in quanto chi è in possesso di quella *technē* è in grado di persuadere l'uditorio (*Gorg.* 452 E).

L'indicazione platonica non è però restrittiva, giacché Platone parla, oltre ai tre organi testé citati, di «ogni altro possibile *syllogos*, *hostis an politikos syllogos gignētai*» (ib.). E qui saremmo tentati di richiamare, sulla scorta di un altro eloquente luogo platonico (*Resp.* 365 D), anche un'altra classe di *syllogoi*, meno pubblici e più ristretti ed esclusivi, ma non perciò meno efficaci nei loro interventi volti a condizionare o a determinare le delibere delle assemblee (*boulē* ed *ekklēsia*) e le sentenze del tribunale. Nel passo della *Repubblica* è detto testualmente: «se vorremo che i nostri atti non vengano scoperti e restino segreti, organizzeremo *sinomosie* ed *eterie*; se occorre, vi sono maestri di persuasione (*peithous didaskaloi*), in grado di fornirci ogni sofisticata competenza, sia in sede di discorso politico che di contesa giudiziaria. Ricorrendo ad essi, potremo ottenere i nostri scopi operando attraverso il consenso

(*ta men peisomen*), e ove necessario, ricorrendo alla violenza (*ta de biasometha*). Oltre che negli organi assembleari istituzionali, pubblici, la tecnica della persuasione opera dunque all'interno, e per il tramite delle consorterie segrete (eterie e sinomosie), che, come sappiamo, in Atene condizionavano fra l'altro sia l'operato dei tribunali che la scelta dei magistrati cittadini (il termine specifico è quello di eterie *epi dikais kai archais*).

Ma ritorniamo al filone principale del nostro discorso. Spiegando la sua attività nelle sedi decisionali e condizionandone le scelte, la *technē rhētorikē* in certo qual modo sussume sotto il proprio dominio (*syllabousa hyph' hautēi echei*) tutte le altre competenze (*Gorg. 456 A hapasas tas dynameis*): non necessita in proprio delle specifiche competenze che distinguono le altre arti, e ciononostante si colloca ad un livello più elevato (*mēden elattousthai*) di queste. Colui che possiede la retorica istituisce, nei confronti dei detentori di qualsiasi altra tecnica, un rapporto di dominio, di egemonia; nel discorso platonico, questo rapporto si esprime attraverso il campo metaforico della schiavitù (il medico, il pedagogo, ecc., in sede di *politikos syllogos*, sono schiavi, *douloi*, del retore). Ma non si tratta probabilmente di una metafora puramente platonica, se dobbiamo credere alla testimonianza di un altro dialogo, il *Filebo*, dove uno degli interlocutori, Protarco, afferma di aver spesso udito dire dallo stesso Gorgia «che la tecnica della persuasione si distanzia di molto da tutte le altre tecniche, in quanto essa riduce tutto sotto la propria schiavitù, e non attraverso la violenza, ma col consenso» (*panta gar hyph' hautēi doula di' hekontōn all'ou dia bias poioito*: 58 AB). Il passo del *Filebo* sembra dunque indirettamente garantire anche dell'autenticità del discorso del Gorgia.

Un primato della retorica che è, si badi bene, contestuale al primato della politica. E' infatti nel politico (come abbiamo visto) che la retorica esprime questa sua capacità di egemonia. Qui, le competenze settoriali specifiche, tecniche in senso ristretto, restano l'oggetto e non il soggetto della scelta politica. E' infatti la retorica che persuaderà di volta in volta, e in rapporto a finalità che trascendono il singolo operatore, i ca-

lafati a costruire o a rimpalmare i legni, i muratori a rizzare gli edifici, i malati a sottoporsi alle cure del medico: per ciò fare, essa non necessita di disporre delle conoscenze specifiche di ciascun settore, e al tempo stesso è in grado di tenerli tutti sotto il proprio controllo ed egemonia. In rapporto alle tecniche di produzione, di trasformazione e distribuzione, si può dire che la retorica si pone in un certo senso come uno schema, un modello che viene ogni volta a riempirsi di contenuti variabili. Se c'è un sistema, e una gerarchia delle tecniche — come indiscutibilmente c'è, almeno nella prospettiva platonica — la retorica ne occupa il vertice (cf. ancora *Phlb.* 58 AB... *poly diapheroi pasōn technōn... kai makrōi aristē pasōn eiē tōn technōn*), in quanto essa è una tecnica di controllo e di governo — tende, al limite, ad identificarsi addirittura con la *technē politikē*.

Tecnica di controllo dunque, strumento di egemonia politica, e al tempo stesso, come abbiamo già detto, pratica eminentemente, esclusivamente verbale. Raggiungendo il consenso attraverso la persuasione (*peithō, peithein*), la retorica si pone, almeno a prima vista, in alternativa alla costrizione, alla violenza (*bia*), anche se l'insistente ricorrere della metafora schiavistica denunci una qualche presenza di un esercizio della costrizione per mezzo della forza.

La retorica è comunque per definizione «produttrice di consenso» (*peithous dēmiourgos*), e tutto l'insieme delle sue pratiche, e la sua stessa essenza, mirano a questo fine (*hē pragmateia autēs hapasa kai to kephalaion eis touto teleutai*: Plat. *Gorg.* 453 A, cf. 455 A). Nel sistema semantico gorgiano (quale esso traspare anche da quanto ci è rimasto del sofista) consenso e violenza sono termini antonimici, che si escludono reciprocamente (cf. *Gorg. Hel.* 6 *ē biai harpastheisa / ē logois peisteisa*, *Pal.* 14 *peisas / biasamenos*, v. Plat. *Phlb.* 58 B *di' hekontōn / dia bias*).

Ad un più attento esame tuttavia questo rapporto di reciproca esclusione non appare sempre così perentorio. Giacché nel perseguire il consenso è insita una qualche forma di violenza: il consenso si ottiene infatti attraverso il discorso, il *logos*, ma questo (*Hel.* 8) è una sostanza fornita di una grande potenza (*dynastēs megas*), capace di compiere «imprese per eccellenza

deputate agli dèi» (è la felice traduzione del Donadi di *theiòtata erga*). Ma da un altro luogo dello stesso *Encomio* apprendiamo altresì che la divinità è «più forte» (*kreîsson*) dell'uomo per *bia*, per *sophia*, ecc. Il divario che sussiste fra potenzialità proprie del dio e dell'uomo è lo stesso che si rileva fra il discorso che persuade e chi è persuaso: e si tratta essenzialmente di un divario di forza. Ora, è evidentemente il più forte quello che domina, e questo dominio della forza appare legittimato da un principio, inteso come insito alla stessa «natura» (*pephyke*), in virtù del quale «il più debole è dominato e guidato dal più forte, ed è il più forte che è di guida, e il più debole gli va dietro (*Hel.* 6). Di questa «verità» si faranno predicatori anche gli ambasciatori ateniesi a Melo in Tucidide (V 105.1): «noi riteniamo che così nella sfera divina (oggetto della comune credenza) come in quella umana (che cade sotto la nostra diretta esperienza), in virtù di una necessaria legge di natura, si eserciti la propria egemonia là dove si riesce ad imporla con la forza» (*hypo physeōs anagkaias, hou an kratei, archein*).

Ora, se il consenso è ottenuto per mezzo del *logos*, e se il *logos* è, in virtù della sua natura «sovrumana», espressione di una condizione di potenza, ne consegue che fra il *persuasore* e chi viene persuaso esiste, è in atto una disparità di forze, e dunque che chi opera *persuasione* opera con ciò stesso *costrizione*, e *peithō* e *bia* convergono. Il discorso che persuade — citiamo ancora da *Hel.* 12 — «costringe chi viene persuaso a consentire a ciò che viene detto, e a farsi complice di ciò che viene fatto» *kai pithesthai tois legomenois kai synaineisai tois poioumenois*). E si noti che qui il consenso è esplicitamente considerato sotto un doppio profilo, come consenso «teorico» e «pratico», di pensiero e d'azione.

La persuasione operata dalla retorica non si limita a determinare nel destinatario una convinzione, ma produce in chi la subisce anche atteggiamenti ed operazioni conformi ad essa e agli intenti del persuasore. Per tal modo, l'atto persuasivo si configura come coercizione, violenza, ingiustizia: «chi persuade dunque, in quanto esercita una costrizione (*hōs anagkasas*), compie violenza (*adikei*), e chi è persuaso subisce la costrizione del discorso» (*anagkasteîsa tōi logōi*). Come si vede, Gorgia enun-

cia qui in termini inequivocabili, anche se nel quadro di un discorso ambiguo qual è quello del *paignion* giocato per scagionare Elena, il carattere forzoso del consenso, la natura egemonica del discorso. (Se volessimo poi chiederci dove propriamente risieda l'origine dello squilibrio determinato dall'intervento del *logos*, dovremmo probabilmente rispondere: il divario di forze è quello fra chi possiede le tecniche della persuasione per mezzo del discorso e chi non le possiede, fra chi «sa parlare» e chi non sa, fra chi è protagonista e chi è meramente oggetto, destinatario passivo della comunicazione).

A portare il ragionamento al di fuori e al di là di un mero rapporto interpersonale, «privato» per così dire, com'è quello contemplato nell'*Encomio di Elena*, e a trasferirci in quelle «assemblee politiche» (*politikoi syllogoi*) che sappiamo essere il luogo deputato alla messa in opera delle tecniche della persuasione, la situazione non muta. Si tratterà qui, con le parole non più di Platone, ma dello stesso Gorgia, degli «agoni oratori dove si opera coercizione» (*tous anagkaious dia logōn agōnas*), e cioè dello spazio dell'assemblea o del tribunale. La disparità che si verifica qui non è solo qualitativa, nella superiorità sociale e culturale dell'oratore rispetto all'uditorio, ma anche, e in forma paradossale, quantitativa: è infatti il discorso di uno solo (*heis logos*) che persuade una grande moltitudine (*polun ochlon epeisen*). La potenza insita nel discorso si svela e si realizza in questo rapporto *uno / molti*, nell'atto illocutorio tipico della condizione assembleare. E si tratta questa volta (ma era così anche nel primo caso) di un discorso che opera la persuasione facendo appello a mezzi epagogici, e convince attraverso il piacere (*ēterpsen*), dunque attraverso una più subdola forma di coercizione: non un discorso ispirato a verità (*ouk alētheiai lechtheis*), ma composto con tutti i lenocini dell'arte (*technēi grapheis*).

Come ci siamo sforzati di mostrare, la retorica, nei termini in cui abbiamo visto che la intende Gorgia (anche attraverso il filtro dell'interpretazione platonica), non è una pratica fine a se stessa, priva di un concreto radicamento nella dialettica storica e politica. L'insistente richiamo ai *politikoi syllogoi* come luogo del consumo della *technē rhētorikē* ribadiva questo radicamento. A volerli calare ancora di più nel concreto storico, per

individuare i termini della dialettica politica sottesa al discorso gorgiano, dovremmo dire che la retorica appare come un potente strumento di lotta politica e di esercizio del potere attraverso il controllo degli organi deliberativi e decisionali della città. Non sembra tuttavia che l'uso di questo strumento sia interamente monopolizzato sull'uno solo dei due versanti dell'opposizione che spacca longitudinalmente la storia politica delle città greche fra V e IV secolo a.C., l'opposizione fra gli *oligoí* da una parte, e il *plēthos*, o il *dēmos* dall'altra. E' vero bensì che da indizi significativi sparsi nell'opera platonica, e in primo luogo nello stesso *Gorgia*, dove il sofista appare come ospite di Callicle, singolare anche se immaginaria (?) figura di oligarchico d'estrema, parrebbe risultare che l'ambiente dove soprattutto mise radice in Atene, almeno in un primo momento, l'insegnamento gorgiano, fu quello delle consorterie aristocratiche; ma è vero anche che la retorica, per la sua stessa caratteristica di essere una tecnica fra le altre (anche se con caratteri peculiari), non poteva a lungo rimanere nelle mani di una parte soltanto, e rischiava di rivolgersi contro coloro stessi che avevano voluto fornirsi con essa di uno strumento di lotta e di egemonia politica. Vorrei anzi dire, ma il discorso non può che rimanere qui estremamente sommario e provvisorio, che proprio la sua «disponibilità», la sua fruibilità da parte di chiunque se ne impossessasse, costituisse uno dei connotati su cui si basa l'insistente, e non di rado tendenziosa, polemica platonica contro questa «tecnica», passibile di usi egualmente efficaci ad opera dei soggetti politici più diversi.

Dovremo invece, per concludere, dare pienamente atto a Gorgia, e allo stesso Platone che si fa interprete del suo pensiero, di aver impietosamente dichiarato, in termini demistificatori, il carattere assolutamente non innocente dell'operazione persuasoria, indicando come, al di là di ogni apparenza, ciò che viene posto in atto nella pratica delle tecniche della persuasione, non è che una forma più sofisticata e meno scoperta di *v i o l e n z a*.

IL POTERE DELLA PAROLA IN GORGIA E IN PLATONE

Per quanto Platone (come nota Dodds nell'Introduzione alla sua edizione del *Gorgia*) tratti Gorgia personalmente con una certa considerazione, non c'è dubbio che sia questo dialogo che il *Fedro* contengono una condanna severa della retorica gorgiana in certi suoi presupposti fondamentali. Nel *Fedro*, in 267a, di Gorgia, insieme a Tisia, viene detto espressamente che aveva sacrificato la verità al plausibile (πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὥς τιμητέα μᾶλλον), e in 273a la tesi corrente degli esperti di retorica (dei due viene menzionato espressamente solo Tisia, ma egli è evidentemente visto come un anticipatore di Gorgia) risulta essere che essa non deve curarsi della verità (ἀλήθεια) ma del persuasivo (τὸ πιθανόν), il quale è dato dal plausibile (τὸ εἰκός) (272d-e). Che questa di Platone non sia una semplice constatazione ma una seria critica è mostrato dal fatto che, come risulta chiaramente dalla spiegazione che dà della «sapiente scoperta» di Tisia subito dopo, in 273b-c, per lui non si tratta d'altro che di una teorizzazione del ricorso all'inganno puro e semplice (cfr. anche 261d ss.). Nel *Gorgia* non solo ricorre la stessa censura, nel fare della retorica (che è chiaramente quella gorgiana) una contraffazione dell'arte politica (πολιτικῆς εἰδωλον, 463d), dunque un'attività mistificatoria, ma a questa si aggiunge l'accusa (peraltro nell'ottica platonica strettamente connessa alla prima) di immoralità, per il non sapere offrire garanzie di un uso buono della persuasione mediante la parola¹.

Questo aspetto di severa critica è quello che in genere più ha attirato l'attenzione degli studiosi che si sono occupati dei rapporti fra i due autori. Di meno è stato notato il fatto che l'analisi che Platone offre non più dell'impiego etico della retorica e del tipo di sapere che essa richiede (per essere una *technè* genuina) ma dell'azione che la parola persuasiva esercita sulla *psychè* umana è in notevole misura nient'altro che una continuazione di quella che troviamo adottata nell'*Encomio di Elena*².

Prima di affrontare direttamente questo punto, debbo precisare che io ritengo che non ci sia un radicale cambiamento di prospettiva fra il *Gorgia* e il *Fedro* nella trattazione della retorica nel suo complessó. Vari studiosi hanno trovato che nel *Gorgia* c'è una condanna senza riserve della retorica, mentre nel *Fedro* questa condanna è riservata alla retorica corrente (ovvero gorgiana), che viene tenuta ben distinta dalla retorica genuina o filosofica. Già Dodds nota, nel commento alla sua ed. del *Gorgia*³, in polemica con Jaeger e con Pohlenz, che in *Gorgia* 504d si prospetta la possibilità di un uso positivo della retorica; a questo passo io aggiungerei 480c-481b; 503b; 508c. Sull'altro versante c'è da dire che è inaccettabile la tesi che troviamo adottata per esempio da R. Barthes nel suo volumetto intitolato *La retorica antica* (sez. A. 3. 1) e da W.K.C. Guthrie nella sua grande *History of Greek Philosophy*, vol. IV, pp. 413-14, che la retorica (genuina) nel *Fedro* è identificata senz'altro con la filosofia ovvero con la dialettica⁴.

Se davvero ci fosse questa assimilazione della retorica alla filosofia o dialettica, non si spiegherebbe come mai nel *Politico* (che è un dialogo probabilmente non molto lontano cronologicamente dal *Fedro*) la retorica sia distinta dalla politica — la quale chiaramente coincide con la filosofia o dialettica — e ad essa subordinata (cfr. 304c-e). Quivi inoltre (in 304c-d) viene detto espressamente che la retorica è un'arte o scienza (*episteme*) che ha il compito di persuadere la folla mediante il racconto di favole o di miti (*διὰ μυθολογίας*) e non mediante la didattica (*διὰ διδαχῆς*). Ora è una costante del pensiero platonico quella di tenere separata la *didaché*, questa sí di carattere filosofico o dialettico (cfr. *Sofista*, 312b), dall'esercizio della persuasione (*Gorgia*, 454e-455a; *Teeteto*, 201a).

La posizione di quegli studiosi dipende, a mio avviso, da un'incomprensione del testo del *Fedro* da 260a in poi, nel quale Platone offre una dimostrazione della necessità che l'oratore conosca la verità, e quindi domini l'arte dialettica, che è quella che rende possibile tale conoscenza. Quanto egli in effetti sostiene non è che la retorica serve essa stessa a trasmettere la verità, dunque che l'unica persuasione legittima è quella che rende accessibile la conoscenza (scientifica) ad altri, ma piuttosto che la conoscenza della verità è una *condizione* per arrivare a determinare il plausibile (τὸ εἰκός), che costituisce anche per lui l'oggetto della retorica. Dove egli invece si distanzia intenzionalmente dalla teorizzazione corrente è nell'intendere il plausibile o verisimile come un'imitazione o somiglianza del vero, dunque come una sua approssimazione (273d), anziché trattarlo come un sostituto del vero, identificandolo col puro opinabile, come farebbero i teorici della retorica corrente (cfr. 272d-273a, oltre alla dimostrazione di 260a ss. specialm. 262a-c). Insomma, se Platone nell'esigere la conoscenza del vero, stesse parlando del modo in cui la retorica stessa opera ovvero dei suoi contenuti, questa, come retorica, non avrebbe più ragion d'essere⁵.

E' sicuramente già la definizione che della retorica viene data in *Fedro* 261a (con questo passo ormai direttamente al mio tema) ad avere l'implicazione che il discorso persuasivo è da tenere distinto da quello didascalico. Quivi infatti essa è definita come una maniera per influenzare o dirigere le anime (ψυχαγωγία) mediante discorsi (διὰ λόγων). E il termine stesso che viene usato suggerisce che l'azione dei discorsi retorici presenta un aspetto irrazionale o non intellettuale. *Psychagogia* infatti, come i suoi affini ψυχαγωγέω, ψυχαγωγός, deriva dall'ambito magico-religioso, perché indica, per prima cosa, la guida delle anime dei morti oppure la loro evocazione — e questo è un uso che è ancora ben presente in Platone (cfr. *Leggi* X, 909b3-5)⁶. L'idea qui è allora che la retorica, ovvero la persuasione dei discorsi elaborati con arte, ha la capacità di mettere in moto o influenzare certi impulsi irrazionali presenti nell'anima, con una azione che è in qualche modo analoga a quella della magia.

Che questa sia l'idea che Platone si fa dell'efficacia della retorica è confermato da tutta una serie di testi. Così nell'*Euti-*

demo (289e-290a) egli tratta l'arte dei facitori di discorsi (*logopoiot*) quasi come una parte di quella degli incantamenti (*ἐπωδαί*) veri e propri, che sono rivolti alle bestie ma anche alle malattie (allusione evidente alle cure magiche). Nelle *Leggi* c'è l'indicazione che le «prefazioni» alle leggi — che includono (come è chiaro almeno dal contesto di X, 887d) quelli che ivi Platone chiama sempre «incantamenti» (*epodai*) — hanno una funzione persuasiva, e non semplicemente prescrittiva, come le stesse leggi (il che è appunto la giustificazione per l'introduzione di quei «preamboli», cfr. 722c ss.), e che esse possono essere l'opera di un retore, come viene prospettato alla fine di questa esposizione, in IV, 723d3. Inoltre la stessa analogia con la medicina che viene introdotta nel contesto (a partire da 719e), sempre a giustificazione della necessità di «preamboli», conferma anch'essa questa impressione, quando si tenga conto come essa serva per illustrare il corretto metodo della retorica sia nel *Gorgia* che nel *Fedro*.

Sempre nelle *Leggi* viene affermata più volte la necessità di ricorrere ad «incantamenti» (*epodai*), per esempio in II, 664a-b, verso i bambini, e in VI, 773d, verso gli adulti non dotati di sapere filosofico, dove è chiaro che questi «incantamenti» sono sempre dei racconti favolosi (dunque contenenti delle finzioni e anzi delle falsità vere e proprie, anche se presentano pure un fondo di verità) che servono a rendere accettabili prescrizioni come quelle concernenti l'eugenetica, che altrimenti potrebbero essere accolte male (come si lascia intendere nel secondo passo — e come è realistico supporre).

Essenzialmente la stessa posizione si trova adottata nella *Repubblica*, ove, in III, 414b ss., viene contemplato il ricorso al racconto di qualcosa che viene espressamente presentato non solo come «favola» o «mito» (*μῦθος*, in 415a), ma anche come «menzogna» (o falsità: *ψεῦδος*, cfr. 414b8, c1, e7). Lo scopo del racconto ivi fornito sull'origine delle tre «razze» (che preso troppo alla lettera da Popper, l'ha indotto ad accusare Platone di razzismo!) è quello di rendere accettabile la rigida divisione dei membri della *polis* in tre classi che viene proposta nella *Repubblica*. Si tratta di un esempio di *persuasione* (cfr. 414c1 e c7), che chiaramente agli occhi di Platone ha un fine positivo.

All'influsso in qualche modo «magico» (perché consistente in «incantamenti») della parola Platone allude anche altrove, in connessioni varie, che non posso illustrare. (Cfr. per esempio *Gorgia*, 483e-484a; *Fedro*, 234a e 267d; *Fedone*, 77d-78a e 114d; *Carmide*, 156d-157c; *Teeteto*, 157c)⁷. Di solito Platone non parla espressamente di «magia» (γοητεία) a proposito della retorica (questo avviene comunque con riferimento agli autori delle orazioni funebri in *Menesseno*, 235a), ma che egli concepisca l'azione della parola persuasiva in questi termini è suggerito sia dalla menzionata definizione della retorica come *psychagogia* sia dal frequente ricorso a parole come «incantamento» (ἐπωδή), sia, ancora, più indirettamente, dalla connessione che egli ammette fra la «mimesi» verbale (che anche la retorica realizza) e la «magia»⁸.

Si può dunque vedere che egli riconosce un doppio aspetto dell'azione della parola di tipo persuasivo (ovvero elaborata secondo *technè* retorica), e cioè quello di essere ingannevole (perché consiste nel racconto di finzioni o di falsità) e quello di «incantare» in un modo quasi magico. Ora tutto questo è già teorizzato da Gorgia nel suo *Encomio di Elena*, usando spesso gli stessi termini che poi incontriamo in Platone. Basta leggere la sez. 10 dell'opera (nel quale si considera la prosa, ma sicuramente prima di tutto quella di tipo retorico, come una delle due arti della magia e della stregoneria⁹ — ovviamente mediante la parola —, «le quali sono errori dell'anima e inganni dell'opinione») per constatare che è tutta focalizzata su questi due motivi; ma gli stessi si incontrano anche altrove (cfr. in sez. 8: τὴν ψυχὴν ἀπατήσας; e in sez. 14: ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν)¹⁰.

Queste coincidenze appaiono addirittura macroscopiche quando non si cerchi in Platone sempre e solo chi si è opposto a Gorgia. Ma le coincidenze non si limitano a questi punti, per quanto importanti. Intanto c'è una coincidenza che è data dal fatto che anche per Platone è indispensabile, nell'elaborare e pronunciare i discorsi, tenere conto del *καιρός*, vale a dire degli interlocutori e delle circostanze (cfr. *Fedro*, 271e-272b). Naturalmente questo è un principio largamente riconosciuto dai retori del tempo, ma sappiamo che è stato particolarmente Gorgia a trattare del *καιρός* (cfr. B 13). La coincidenza mostra che, quando

si guardi alle applicazioni concrete della retorica, Platone è ben più prossimo alla posizione dei teorizzatori della retorica corrente di quanto la parte critica del *Fedro* (266c-269c e *passim*) farebbe pensare. Ma è soprattutto nell'analisi del modo in cui la parola influenza la *psyché* umana che è notevole una forte affinità di approccio fra i nostri due autori.

Un punto fondamentale dell'argomentazione di Gorgia volta ad assolvere Elena da ogni colpa è dato dal sottolineare il carattere in qualche modo coercitivo della persuasione mediante la parola: Elena è innocente perché non poteva resistere alla potenza del *logos*, come non avrebbe potuto resistere alla violenza (fisica) di un rapitore (cfr. inizio della sez. 12). Questo motivo è preparato dalla celebrazione, nella sez. 8, di questa potenza («la parola è un potente sovrano...»), ed è sviluppato nella sez. 12, dove si sottolinea l'*anagke* attuata dalla *dynamis* esercitata dal *logos*, e si insiste sul fatto che la *psyché* che è oggetto di persuasione mediante il *logos* si trova in uno stato di costrizione (notare il ripetuto uso del verbo ἀναγκάζω), per cui la responsabilità del «rapimento» di Elena è esclusivamente di chi ha esercitato la persuasione.

Questa tesi di una subordinazione di ἀνάγκη a πειθῶ è intenzionalmente paradossale, perché va contro l'antitesi generalmente riconosciuta nella cultura del tempo fra persuasione e forza (βία) o necessità (*anagke*) (lo stesso Gorgia ricorre ad essa nel *Palamede*, sez. 14). Ma questa stessa tesi paradossale è adottata da Platone quando parla della persuasione che viene esercitata dal *nous* cosmico: anche qui la necessità è subordinata alla persuasione (cfr. *Timeo*, 48a)¹¹. Si potrebbe dubitare della rilevanza per la comprensione della teoria platonica della retorica di un testo che appartiene ad un'opera di cosmologia e nel quale, per di più, si parla di persuasione in un senso alquanto metaforico (non si tratta evidentemente della persuasione esercitata sulla *psyché* di una persona dal *logos* enunciato da un'altra persona). Credo che la rilevanza ci sia, ma mostrarlo richiederebbe una lunga discussione riguardante la psicologia di Platone e i suoi rapporti con la cosmologia (si tratta essenzialmente di mostrare che la persuasione è esercitata soprattutto verso la parte irrazionale dell'anima, la quale, per il suo carat-

tere di «schiava» rispetto alla parte razionale, ha un ruolo che corrisponde a quello della necessità nel cosmo). Non si può in tutti i casi escluderne la rilevanza semplicemente perché si tratta di un contributo alla cosmologia, in quanto ci sono manifeste connessioni fra questa e l'antropologia. Mi pare non poco significativo che Platone nel *Fedro* (in 271b) suggerisca che lo studio scientifico dell'interazione fra discorsi e anime ivi proposta abbia come esito di mostrare «per quale ragione tal anima è necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) persuasa da tali discorsi mentre tal altra rimane non persuasa». Questa tesi ha appunto la conseguenza che Gorgia trae espressamente: la responsabilità è unicamente di chi persuade e non anche di chi si lascia persuadere, perché le azioni di quest'ultimo sono il risultato di una costrizione¹². (Del resto anche l'analogia con la magia tende ad avere questa conseguenza, perché l'influsso di tipo magico comporta ovviamente una costrizione in chi lo subisce).

Non occorre comunque dare un peso decisivo a questa coincidenza per arrivare alla conclusione che le coincidenze fra Gorgia e Platone riguardano non solo singoli punti, per quanto importanti, ma l'approccio complessivo da essi adottato nei confronti della persuasione retorica. Questa affinità fra i due autori è data soprattutto dal ricorso che entrambi fanno all'analogia fra retorica e medicina (anche se in Platone ci sono indubbiamente delle complicazioni, legate ad una contrapposizione fra *technai* e pseudo-*technai* che in Gorgia è assente). Questa analogia gioca notoriamente un ruolo fondamentale nelle trattazioni platoniche sia del *Gorgia* che del *Fedro* (una differenza fra le due opere è invero data dal fatto che l'analogia, nel *Gorgia*, non è direttamente fra retorica (buona) e medicina ma fra politica e medicina; ma credo che Platone assumesse che il buon oratore è un buon politico e viceversa, tanto è vero che un Pericle è trattato ad un tempo come un cattivo oratore e come un cattivo uomo politico, cfr. 515c ss.). Essa è resa possibile dal fatto che si ammette che c'è una condizione di salute (oppure di malattia) della *psyché* — di solito identificata con la giustizia — che è del tutto simile alla condizione di salute (oppure di malattia) del corpo. (Nel *Gorgia* questo è ammesso abbastanza esplicitamente in 464a, implicitamente poi con la successiva

analogia fra medicina e «giustizia» (= parte della politica) in 464b ecc.; nella *Repubblica*, in IV, 444d-e, la corrispondenza è affermata del tutto esplicitamente, e così nel *Sofista*, 227d-228e). E come i farmaci esercitano un'azione, buona o cattiva, sul corpo, così le parole esercitano un'azione, buona o cattiva, sull'anima (quest'analogia è evidentemente adottata sia nel *Gorgia*, p. es. 465a, che nel *Fedro*). Platone ovviamente si aspetta che la retorica (genuina) operi per un fine buono, come la medicina, e che quindi impieghi il potere in qualche modo magico della parola per tale fine (cfr. *Repubblica* III, 389b: i capi della *polis* usano le menzogne come farmaci). La posizione di Gorgia è più ambigua, perché non pare riconoscere una separazione netta fra magia e medicina, per cui la prima sia al massimo lo strumento della seconda. Ma, a parte questa ambiguità (e le complicazioni che troviamo in Platone), la stessa tesi si trova chiaramente proposta nella sez. 14 del suo *Encomio di Elena*¹³.

Seppure meno chiaramente che in Platone emerge già in Gorgia la pretesa di dare un fondamento scientifico alla retorica, mediante l'analisi dell'interazione *logos - psyché*. Come nota il Segal (art. cit., p. 104), «i processi della *psyché* sono trattati come se avessero una realtà quasi fisica e, fatto forse ancora più significativo, come se fossero suscettibili dello stesso tipo di controllo e di manipolazione da parte di un agente razionale di cui è suscettibile il corpo per opera dei farmaci del medico»¹⁴. L'idea che Platone si fa di questo fondamento scientifico differisce certamente da quella gorgiana (anche perché ne differisce, ma non completamente, la sua concezione della *psyché*), e tuttavia la convinzione che al centro di una trattazione scientifica della persuasione stia questo tipo di analisi è mantenuta e sviluppata nel *Fedro*, che sotto questo rispetto non fa altro che continuare la teorizzazione gorgiana della retorica.

Che cosa c'è nella parola stessa che permetta di spiegare l'influenza che essa esercita sulla *psyché*? In Gorgia non ci sono più che cenni di una risposta a questa domanda, e anche Platone non affronta il tema in modo approfondito, ma pure a questo proposito emerge un'indicazione che li accomuna. L'azione della parola dipende, almeno in parte, dalla sua capacità di rendere presente la realtà alla *psyché* (ovvero alla sua facoltà co-

noscitiva), cioè dipende dal suo potere di rappresentare le cose, il quale la fa simile ai dipinti.

Il parallelo fra la poesia e la pittura si incontra già in Simonide (secondo la testimonianza di Plutarco)¹⁵, è presente in un altro autore forse contemporaneo (cfr. *Discorsi duplici*, III 10), e successivamente sarà ripreso da Senofonte (cfr. *Memorabili*, III 10), quindi deve essere stato moneta corrente al tempo di Gorgia. Probabilmente per questo motivo egli, che tratta fondamentalmente allo stesso modo la parola poetica e la parola in prosa elaborata con arte (cfr. il passo già menzionato di sez. 10), non sente il bisogno di proporlo in maniera esplicita per nessuna delle due. Ma che lo ammetta è reso assai probabile dagli accostamenti che si possono fare fra la sua descrizione dell'azione della parola nelle sez. 8-14 e la sua descrizione dell'azione delle immagini nelle sez. 15-19. Invero, di quest'ultimo testo è solo la sez. 18 che parla espressamente dell'azione delle rappresentazioni pittoriche o scultoree, e che così risulta immediatamente rilevante. Ma, come mostra il fatto stesso che questa sez. non si stacca dal contesto, ma è introdotta dalla menzione delle «immagini delle cose vedute» (εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων, sez. 17, 11. 100-101), si ha l'impressione che in questa parte la percezione sensibile sia comunque concepita come una forma di recezione di immagini dalla realtà (il che è in accordo con la concezione "fisiologica" del tempo¹⁶), per cui il caso delle rappresentazioni pittoriche rientra in quello più generale delle immagini delle cose che sono recepite dall'osservatore. Ora l'azione che queste immagini (*eikones*) esercitano sulla *psyché* è intesa appunto in analogia con l'azione delle parole su di essa, come indicano i paralleli linguistici che si possono rilevare mettendo i due testi a confronto. Ricorrono infatti sia l'idea del ricevere un'impronta da parte dell'anima (cfr. l'uso di forme del verbo τύπτω in sez. 13, 1. 74, e in sez. 15, 1. 91) che quella del provare un sentimento o di paura (φόβος nella sez. 8¹⁷ e similmente περίφοβος nella sez. 9; di nuovo φόβος nella sez. 16 e, con insistenza, nella sez. 17) o di piacere (χαρά nella sez. 8, con ἡδονή nella sez. 10 e la forma verbale ἔτερψαν nella sez. 14; le forme verbali τέρπουσι (τὴν ὄψιν) nella sez. 18 e ἡσθέν nella sez. 19), e ancora l'idea dell'errore in cui le parole come le im-

magini fanno cadere la *psyché* (per quest'ultime cfr. l'uso di ἀμάρτημα nella sez. 19).

La stessa impostazione si ritrova in Platone, che fa ricorso all'analogia con la pittura, sia a proposito della poesia (in *Repubblica* X, dall'inizio in poi, specialm. 605a-b) che della sofistica (*Sofista*, 234a-e). Non lo fa espressamente a proposito della retorica, ma la connessione stretta che egli ammette fra sofistica e retorica (p. es. in *Gorgia*, 465c, e alla fine del *Sofista*), come anche fra quest'ultima e la poesia (fino ad ammettere che anche questa è in gran parte retorica, cfr. *Gorgia* 502a-e), suggerisce la sua estensione alla retorica. Per di più nel *Sofista* c'è, alla fine (in 268b), un'allusione alla retorica in un contesto nel quale è considerata come un tipo di arte *imitativa*, alla stregua della stessa sofistica (introdotta subito dopo).

Alla base di questa impostazione comune ci deve essere la convinzione che il linguaggio, con la sua funzione rappresentativa, dà origine ad immagini o parvenze fittizie che si sostituiscono al reale e che possono originare sia l'inganno (o errore intellettuale) sia certe reazioni emotive. In *Gorgia* pare anzi esserci (nella sez. 11) un'affermazione della necessità o inevitabilità del ricorso al linguaggio in tale funzione, per via dell'inattingibilità, relativa o assoluta, di gran parte della realtà dalla conoscenza umana.

A conferma di questa interpretazione si può ricordare che l'inganno (ἀπάτη) che per entrambi¹⁸ è il risultato della persuasione retorica tendeva ad essere spiegato, a quel tempo, come consistente in o dipendente da una *misrepresentation* (come la chiama Rosenmeyer¹⁹). Inganno (*apate*) e falsità (*pseudos*) erano considerati affini²⁰ e la possibilità della falsità era spiegata, fin da Omero, col fatto che si possono dire cose simili a quelle reali: i discorsi falsi ricalcano quelli veri, ne assumono la sembianza, e in questo modo risultano ingannevoli²¹. E questo è un tipo di spiegazione che è accettabile soprattutto sulla base dell'attribuzione di una funzione rappresentativa al linguaggio²². A questo punto (e per concludere) sono pertinenti due osservazioni. La prima è che il forte coinvolgimento dell'affettività ammesso sia da *Gorgia* che da Platone (p. es. in *Repubblica* X, 603a ss.) non si lascia spiegare interamente in questo modo.

L'azione fascinosa che la parola è ritenuta esercitare rende rilevante piuttosto l'analogia con la musica (un'analogia che era del tutto naturale allora nel caso della poesia, per le sue strette connessioni con essa). E anche l'analogia, utilizzata sia da Gorgia che da Platone, dell'azione delle parole con quella dei farmaci pare suggerire una spiegazione differente, dato che quest'ultima richiede il riconoscimento di un'affinità fra i costituenti dei farmaci stessi e quelli del corpo sul quale questi agiscono. Presumibilmente si ammetteva che le parole presentano delle associazioni non solo di idee ma anche di sentimenti o comunque di tipo affettivo, per le quali esse possono avere l'efficacia di evocare gli stessi sentimenti, reazioni affettive, ecc., nell'animo di chi ascolta.

La seconda osservazione da fare è che, adottando questo tipo di giustificazione dell'azione della parola, è per lo meno molto difficile arrivare ad ammettere una distinzione fra il modo in cui la parola persuasiva condiziona l'azione pratica (di chi si lascia persuadere) e il modo in cui la finzione poetica agisce sulla *psyché* (di chi ascolta e, nel caso della tragedia, osserva pure). Insomma, è molto difficile, in un'ottica del genere, arrivare al riconoscimento di una sfera estetica che sia autonoma rispetto alla sfera etico-politica. E in effetti, per quel che riguarda Gorgia, si trova che nell'*Encomio di Elena* la descrizione delle reazioni affettive che sono suscitate dalla finzione poetica, con la sua capacità di coinvolgere l'uditorio nelle «vicende liete ed eventi avversi di attività e di persone estranee» (sez. 9), non è mai tenuta distinta dalla descrizione degli effetti della persuasione di tipo retorico, che, con il suo potere quasi magico, induce l'ascoltatore (nella fattispecie Elena) ad un certo comportamento. Il piacere suscitato dalla vista di Paride in persona (sez. 19), che è quello che induce Elena a seguirlo, non solo non è distinto dal piacere suscitato dalla vista di sculture e pitture ma non è neppure distinto dal piacere suscitato dallo ascolto di discorsi ben fatti. Come osserva anche Segal (art. cit., p. 123), «c'è così una unità fra gli elementi estetico-ingannevoli in un'opera d'arte, così come Gorgia la definisce, e i suoi effetti persuasivo-emotivi». Quanto alla posizione di Platone, non c'è bisogno di dilungarsi, perché è ben nota la sua condanna della

poesia per ragioni etico-politiche (salvo per certe sue utilizzazioni pedagogiche in forma molto censurata). Anche questa è una conseguenza dell'indistinzione fra i due campi.

Questa posizione comune ai due autori può sorprendere, perché sembrerebbe abbastanza ovvio che un ateniese che andava ad assistere alla rappresentazione di una tragedia che metteva in scena i persiani (come quella di Eschilo) non era indotto a reagire come se si trovasse di fronte a dei persiani in carne e ossa, facendo i preparativi per la guerra imminente oppure le celebrazioni per l'avvenuta vittoria. In realtà non credo che Platone ignorasse questo. La sua posizione è piuttosto che l'assistere a tragedie influenza l'azione in un modo indiretto, perché corrompe la *psyché* e così produce in essa disposizioni che finiscono col tradursi in azioni malvage. Quanto a Gorgia, una distinzione del genere certamente non emerge dall'*Encomio*, ma non è neppure esclusa.

L'indistinzione fra i due campi però si fa sentire in entrambi su di un punto importante, che è quello di concepire non solo la poesia (con le finzioni che essa produce) ma anche la retorica come un'arte dell'inganno (*apate*), dato che entrambi paiono considerare questo come la conseguenza non semplicemente possibile ma normale della persuasione. Manca infatti, nel caso della poesia, il riconoscimento di una sfera di possibilità estetiche o poetiche indipendenti dalla realtà, perché la finzione poetica è assimilata alla falsità e all'inganno; e ciò vale anche per la retorica, che è trattata (come si è visto) alla stessa stregua della poesia. Tuttavia è proprio su questo punto che le strade dei due autori finirono col separarsi, perché Platone cercò di dare un fondamento metafisico a questa nostra umana condizione dell'essere le vittime dell'illusione, mentre Gorgia (come risulta da una testimonianza di Plutarco = B 23) venne a celebrare la superiore saggezza di chi si lascia ingannare nell'assistere alla rappresentazione di tragedie. Non sappiamo in quale opera egli facesse questo (è ben possibile che nei suoi 108 anni di vita avesse trovato il tempo per ripensare la posizione adottata nell'*Encomio*), ma certamente in questo modo preparava il terreno per un'estetica autonoma, che Aristotele può avere

fondato (limitatamente alla poesia) ispirandosi, per la sua teoria della catarsi, ad un tempo a quest'opera perduta e alla descrizione gorgiana delle reazioni di compassione (ἔλεος) e di paura (φόβος) suscitate dalla parola in *Encomio*, sez. 8.

NOTE

¹ La differenza che c'è fra i due autori è probabilmente quella che in parte è suggerita dallo stesso Platone, anche se questi è tendenzioso nel lasciare intendere che da parte di Gorgia c'è una rinuncia volontaria al vero, allo scopo di ottenere più successo: il sapere umano, almeno per l'ambito che è toccato dalla retorica (ma questo pare essere senza restrizioni, se include anche i discorsi dei fisiologi, cfr. sez. 13 dell'*Encomio di Elena*) non può elevarsi al di sopra della *doxa*; in effetti neppure la speculazione più elevata, quella naturale, è esentata dall'incertezza che si rivela nel mutare opinione, lasciandosi influenzare dalla persuasione. (Cfr. particolarmente sez. 11 dello stesso. Credo che Gorgia ritenesse che ci sono sempre delle circostanze nelle quali uno dà prova di ignoranza, per cui viene a trovarsi nella condizione de «i più», che è quindi la condizione normale degli uomini; in tutti i casi non pare esserci una chiara distinzione fra le due condizioni). Si può notare che lo stesso approccio è riscontrabile, in parte, nel gorgiano Isocrate, che esclude espressamente che la retorica sia un'*episteme*, considerandola un prodotto della *doxa* (cfr. p. es. *Antidosis* (XV), 184); tuttavia solo in parte, perché quest'ultimo, mi pare, non giudicherebbe l'opinione «precaria e malsicura» (cfr. *Encomio*, sez. 11, l. 65). In Gorgia stesso, nel *Palamede*, l'impostazione è differente, perché qui (nelle sez. 22-24) la *doxa* è contrapposta ad un sapere preciso che coglie la verità (dunque che è equivalente all'*episteme*, anche se questo termine non è usato), il quale è evidentemente anch'esso attingibile dagli uomini. Presumo che in quest'opera egli si ponesse unicamente dal punto di vista dell'uditorio, mentre nell'*Encomio* — a prescindere dal pretesto della riabilitazione di Elena — espone la propria posizione. (La validità dell'*Encomio* in questo senso è difesa per esempio da C. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, Harvard Studies in Classical Philology 66, 1962, pp. 99-155, che però sottovaluta il contrasto fra quest'opera e il *Palamede*). Prescindo qui dalla questione, più complessa, del rapporto fra l'*Encomio* stesso e il trattato *Sul non-essere*.

² Non intendo certamente dire che la cosa è interamente sfuggita e che quanto ho da proporre sia una novità completa rispetto a trattazioni come quella di J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Mass., 1975.

³ Cfr. *Plato's Gorgias*, A Revised Text with Introd. and Comm. by E. R. Dodds, Oxford 1959, p. 330.

⁴ Guthrie afferma senz'altro che per Platone «"true" rhetoric is philosophy». D'altra parte la presentazione del *Fedro* in G. Kennedy, *The Art*

of *Persuasion in Greece*, Princeton 1963, è nel complesso più soddisfacente, ma non si sofferma sui suoi rapporti col *Gorgia*.

⁵ Va indubbiamente riconosciuto che la posizione di Platone è più complessa o ambigua di così. Per quel che riguarda i riconoscimenti di un potere incantatorio della parola che saranno menzionati più oltre va notato che alle volte essi sono estesi alla dialettica (o direttamente o perché lo si fa esercitare da Socrate, evidentemente nella veste di dialettico o filosofo; cfr. per questo anche *Menone*, 80a). E che del *Fedro* si siano date le interpretazioni da me sopra criticate è reso comprensibile dal fatto che ivi il rapporto che sussiste fra la dialettica e la retorica non è chiarito fino in fondo: alle volte sembra che il possesso del sapere legato alla dialettica sia una condizione non semplicemente necessaria ma sufficiente per avere quella padronanza del discorso persuasivo in cui consiste la retorica.

6. Si tratta in effetti di due funzioni distinte, quella della guida delle anime dei morti nel loro viaggio nell'al di là, e quella della loro evocazione nell'al di qua, di solito allo scopo di interrogarli (necromanzia). Entrambe queste funzioni sono esercitate dal γόης, cioè dal mago o sciamano, e uno dei suoi mezzi sono gli incantamenti (ἐπωδαί), come mostra W. Burkert nel suo art. (includente significativi riferimenti a Platone) ΓΟΗΣ. *Zum griechischen "Schamanismus"*, Rheinisch. Museum für Philol., N.F. CV, 1962, pp. 36-55, specialm. 40 e 44.

⁷ Per una discussione dei testi platonici cfr., oltre al libro citato della de Romilly, L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982, specialm. cap. 7^o su *Persuasion*.

⁸ Su questo punto cfr. di nuovo de Romilly, *op. cit.*, pp. 30-32.

⁹ Intendo il passo come fanno quasi tutti gli interpreti. Invece J. de Romilly, in *Gorgias et le pouvoir de la poésie*, Journal of Hellenic Studies 93, 1973 (pp. 155-162), p. 155, pur ammettendo che (come il contesto suggerisce) l'altra arte sia la poesia, afferma che Gorgia sta qui parlando della «magie au sens propre du terme». Mi pare tuttavia improbabile che la poesia, che è un'arte magica in senso metaforico, sia associata ad un'arte che è magica nel senso letterale del termine.

¹⁰ Il motivo dell'inganno (*apate*) compare anche in sez. 11, 1. 62, se si accetta l'integrazione di Blass (ἡ <πά>τα. νῦν δὲ) adottata da Untersteiner e da F. Donadi (dell'ed. critica dell'*Encomio di Elena* curata da quest'ultimo, che è la più recente: Roma 1982, e la più completa, ho seguito anche la numerazione delle linee).

¹¹ Sulla questione cfr. G. Morrow, *Necessity and Persuasion in Plato's "Timaeus"* (1950), raccolto nel vol. *Studies in Plato's Metaphysics*, cur. R. E. Allen, London 1965; inoltre G. Vlastos, *Slavery in Plato's Thought* (1941), raccolto nei suoi *Platonic Studies*, Princeton 1973.

¹² Cfr. anche G. Morrow, *Plato's Conception of Persuasion*, The Philosophical Review 62, 1953, (pp. 234-250) 236-237. E' peraltro probabile che

la situazione di completa conoscenza, e quindi di completo dominio mediante la parola, per Platone sia solo un caso-limite.

¹³ «Stanno nello stesso rapporto la potenza della parola verso la condizione dell'anima e la prescrizione dei farmaci verso la natura dei corpi: come alcuni farmaci espellono dal corpo chi questo, chi quell'umore; e alcuni pongono fine alla malattia, altri alla vita, così anche certi discorsi provocano tristezza, altri gioia, altri paura, altri danno coraggio a chi ascolta, altri ancora con malvagia persuasione intossicano e affascinano l'anima» (trad. Donadi).

¹⁴ La psicologia gorgiana è ampiamente trattata da Segal nel suo art., dove nota pure come ci siano delle affinità con la posizione di Democrito nel fr. 31. Su questo punto non approfondisco i suoi rapporti con Platone.

¹⁵ *De gloria Ath.* 3, p. 346F: «S. definisce la pittura poesia silenziosa; la poesia pittura parlante».

¹⁶ Almeno per quel che riguarda Empedocle e Democrito: per essi la sensazione consiste nel formarsi in noi di immagini sensibili che dipendono da emanazioni degli oggetti fisici (per più dettagli cfr. M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze 1978, specialm. pp. 50-57). Le immagini sono chiamate da Democrito con un termine: εἰδωλα, che pare equivalente all'*eikones* gorgiano.

¹⁷ Si parla invero di toglierlo, ma ovviamente chi lo toglie ha anche il potere di incuterlo.

¹⁸ Platone, s'è visto, parla piuttosto di falsità, ma questo non fa differenza (cfr. quanto segue e n. 20); comunque usa almeno ἀπατηλή in *Gorgia* 465b per caratterizzare una di quelle forme di adulazione (*kola-keia*) rivolte al corpo alle quali la retorica (corrente) è accostata.

¹⁹ Cfr. T. G. Rosenmeyer, *Gorgias, Aeschylus, and «Apate»*, in *American Journ. of Philol.* 76, 1955, (pp. 225-260) 228-29.

²⁰ Cfr. di nuovo Rosenmeyer, *art. cit.*, pp. 228-29 e n. 9 (e, più in generale, W. Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Leipzig 1935): *apate* indica soprattutto l'effetto del discorso falso o ingannevole.

²¹ Cfr. p. es. *Odissea*, XIX, v. 203; Esiodo, *Teogonia*, vv. 27-28. Una formulazione sostanzialmente identica ricorre ancora in *Discorsi duplici*, III, 10.

²² Non mi pare giusto sostenere invece, come fanno alcuni studiosi (compreso lo stesso Rosenmeyer, *art. cit.*, p. 232), che Gorgia tratta la sfera del *logos* come una sfera autonoma: in questo modo ci sarebbe forse finzione o illusione, ma non inganno (come travisamento) e falsità. Non entro nel merito dei rapporti fra la nostra opera e quella *Sul non-essere* (cfr. n. 1), alla quale spesso ci si richiama a questo proposito, ma non sono comunque convinto che il richiamo sia pertinente, perché trovo dubbio non solo la rilevanza di quel testo per l'*Encomio* ma che esso sia interpretabile a quel modo.

EZIO RIONDATO

LA «PRAGMATEIA» DI GORGIA SECONDO ARISTOTELE

(*El. soph.* 34, 183b 36-38)

1 — La brevissima citazione di Gorgia nelle *Confutazioni sofistiche* non si presta ad una facile interpretazione¹.

Il passo è il seguente: «la educazione (παίδευσις) intorno ai discorsi eristici (ἐριστικούς λόγους) degli insegnanti pagati (μισθαρνοῦντων) era alquanto simile (ὁμοία τις) alla trattazione (πραγματεία) di Gorgia»².

Il contesto in cui si pone è quello riassuntivo-conclusivo delle *Confutazioni sofistiche*³ al quale Aristotele sembra assegnare anche lo scopo, emergente nella dichiarazione finale⁴, di liberare se stesso da una eventuale accusa di non essere stato adeguato alle esigenze dell'argomento (l'eristica e la sofistica) in cui qui si è impegnato. Egli afferma che per tale oggetto, come per quello più generale del συλλογίζεσθαι⁵, non ha trovato precorritori nonostante il molto tempo dedicato a ricercarli; pertanto se il contributo offerto nel processo di indagine che sta conducendo qui nelle *Confutazioni sofistiche* presenta adeguatezza nei confronti di altre trattazioni, per l'oggetto specifico delle quali esiste una riscontrabile tradizione storica di sviluppo, egli ritiene che la sua sia degna di ottenere abbondante riconoscimento⁶ proprio per la scarsità o addirittura assenza di precorritori in proposito. Questo è il contesto alla luce del quale va giudicata la citazione di Gorgia.

A parte il senso dello sviluppo storico che anima tutto il

brano finale delle *Confutazioni sofistiche*⁷, emerge chiaro che l'intento di Aristotele è sì di essere oggettivo e quindi, in linea storica, di attribuire a ciascuno il suo (vedi pertanto la citazione di Gorgia), ma di non sottacere la coscienza che egli ha di aver dato alla trattazione dell'argomento in oggetto (puntuale riguardante la sofistica l'eristica, ma, più ampiamente la sillogistica e dialettica) un contributo determinante: determinante non solo per lo sviluppo di essa, ma anzitutto (e qui sta il problema del rapporto con l'opera di Gorgia come possibile, ma non ammesso anzi escluso, precedente alla sua) per gli inizi storici di siffatta trattazione. Se infatti — come enuncia qui Aristotele — è vero che tutte le ricerche nel loro avvio sono affaticate da difficoltà nell'affermarsi e che però tale avvio rappresenta una utilità maggiore nei confronti di quella offerta dalla crescita che seguirà, perché è il principio che è il fatto più importante e più difficile, c'è una profonda differenza tra gli iniziatori e chi ne crea l'ulteriore progresso; per Aristotele ciò è evidente nel procedere storico dell'arte dei discorsi retorici o in quello di quasi tutte le altre arti che hanno avuto inizi lenti, ma poi hanno raggiunto uno sviluppo ampio⁸: per la retorica infatti si può riferirsi, come ad iniziatori, a Tisia e quindi a Trasimaco e quindi a Teodoro ed altri ancora che giustificano l'ampiezza raggiunta da quest'arte⁹. Invece per la trattazione di cui Aristotele sta occupandosi nelle *Confutazioni sofistiche* (ταύτης τῆς πραγματείας) non vi sono precedenti neppure parziali; la affermazione culmina con il reciso οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν¹⁰.

Questo giudizio viene circostanziato più che suffragato, come potrebbe apparire dal seguito asseverativo del discorso (καὶ γὰρ)¹¹, proprio dal cenno sopracitato in cui — come ho detto — scarnamente viene citato Gorgia: citato apparentemente assimilando Gorgia ai professori pagati, in realtà distinguendolo da essi in quanto attribuisce a lui una trattazione (πραγματεία), mentre ad essi (ai professori pagati) attribuisce una educazione (παίδευσις): però educazione *alcunché simile* (ὁμοία τις) a quella trattazione (πραγματεία).

La chiave di volta di questo rapporto sta dunque nel valore da assegnarsi a quel ὁμοία τις, e al valore da darsi sia a πραγματεία (trattazione) sia a παίδευσις (educazione) in vista di una qualche

loro possibile *assimilazione* in quanto a valore di significato.

Questo il problema rappresentato dal testo aristotelico per quanto riguarda la citazione di Gorgia.

2 — Il primo chiarimento dunque riguarda il significato di *alcunché simile* (ὁμοία τις).

A tal proposito appare utile e forse decisivo un confronto dell'uso di questa espressione con quello della stessa espressione ma sostantivata διὰ τινος ὁμοιότητος, *a causa di una qualche somiglianza*¹² nel primo capitolo delle stesse *Confutazioni sofistiche*. Nel primo capitolo l'espressione è usata per un confronto tra ragionamenti che sono davvero tali e ragionamenti che tali non sono, ma sembrano tali: ciò avviene a proposito dei discorsi, a causa, appunto, di una loro *qualche somiglianza*, ma vale anche per le altre cose (lo dice espressamente Aristotele: ἐπὶ τῶν ἄλλων).

Per Aristotele la *somiglianza* semplicemente detta (ὁμοιότης) e il *simile* pure semplicemente detto (ὁμοιος)¹³ sono concetti che si riferiscono a due o più realtà in relazione ad alcunché che esse hanno di identico per genere e differente per specie, o identico per specie e differente per accidenti, o che si riferiscono a realtà che hanno sì le stesse qualità ma l'una in grado maggiore l'altra in grado minore. E' da aggiungere — e non è di poca importanza — che per Aristotele il partire da ciò che è *simile* nelle realtà particolari permette sia di indurre giungendo all'universale sia di giungere anche alle definizioni¹⁴: è importante perché questo processo, per Aristotele, premette il porsi del conoscere scientifico. Dai testi citati risulta evidente che questi significati di *somiglianza* e *simile* riguardano realtà messe fra loro a confronto, direi, nella loro perspicuità ontologica o anche ontica: cioè realtà per le quali non si ritiene che il loro cogliimento esperienziale sia fenomenicamente compromesso; in questo si diversificano totalmente dal significato delle espressioni (*alcunché simile*; *qualche somiglianza*) qui considerate del 1° e del 34° capitolo delle *Confutazioni sofistiche*¹⁵.

Infatti l'*alcunché* o *qualche* (τις), modifica il significato del rapporto mediato dai termini *simile* e *somiglianza*: ma in che senso? Appunto il testo del primo capitolo delle stesse *Confutazioni sofistiche*¹⁶, a mio avviso chiarisce che cosa Aristotele in-

tende per *qualche somiglianza* e quindi *alcunché simile*; né la estensione da parte nostra del significato dato nel capitolo 1^o a *qualche somiglianza*, anche al passo del capitolo 34^o, è arbitraria perché Aristotele stesso — come accennato già sopra — estende il valore di siffatta *qualche somiglianza* fra sillogismi, da questi alle altre cose (ὥσπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων): cioè come avviene per i sillogismi che alcuni sono veri sillogismi e altri non lo sono ma *paiono* (δοκοῦσι) esserlo, così succede anche nelle altre cose (ἐπὶ τῶν ἄλλων) appunto διὰ τινος ὁμοιότητος cioè a causa di *qualche somiglianza*; nel nostro caso quindi l'estensione va applicata alla *qualche somiglianza* che l'educazione ha nei confronti della trattazione di Gorgia.

Aristotele spiega il significato di *qualche somiglianza*, (attribuito nel testo in questione all'assimilazione dei ragionamenti che sono davvero ragionamenti a quelli che non lo sono) come somiglianza attribuita per un abbaglio di prospettiva e quindi fondamentalmente in forza di una apparenza: questa può sembrare un carattere oggettivo che presentano per sé i ragionamenti¹⁷, mentre essa in realtà dipende dal loro rapporto con i soggetti¹⁸; i quali, come per giudicare i ragionamenti, così anche per giudicare altre realtà, si affidano alla sensazione¹⁹, in definitiva agendo con una mancanza di esperienza²⁰ che è come un modo di vedere da lontano²¹, cioè con sensibilità meno capace, ridotta, facile appunto all'abbaglio od errore. In altre parole la *qualche somiglianza* espressa da διὰ τινος ὁμοιότητος dipende da un inganno dovuto alle apparenze, e ad una capacità di esperienza ridotta. Se a ciò si aggiunge lo schermo dei nomi che si frappone tra le cose e il ragionamento su di esse, si può avere un altro argomento illuminante — offertoci da Aristotele — circa l'apparenza di verità di quei sillogismi e di quelle confutazioni, che invece veri non sono e quindi appaiono *alcunché simili* a quelli veri: poiché i nomi sono soltanto simboli delle cose dette nei discorsi, e non si può supporre che ciò che avviene nelle realtà dei nomi, dei loro rapporti, avvenga anche nella realtà dei fatti, delle cose²²; la loro somiglianza è ingannevole anzi addirittura, e Aristotele lo afferma recisamente, non c'è somiglianza: «questo non è simile» (τὸ δ'οὐκ ἔστιν ὅμοιον, 165 a 10); cioè ciò che avviene nelle realtà dei nomi *non è simile* a ciò che

avviene nella realtà dei fatti. Si potrebbe aggiungere (facendo, legittimamente credo, il discorso a ritroso): è *alcunché simile*, ha una *qualche somiglianza*, ma *simile* semplicemente non è.

Si giunge così a chiarire che l'attribuzione da parte di Aristotele all'educazione (παιδευσίς) sofistica dell'attributo di *alcunché simile alla trattazione* (πραγματεία) di Gorgia, significa, da parte dell'educazione realizzata dai professori pagati, un travisamento fenomenico della *trattazione* di Gorgia, cioè una sua falsificazione, diciamo pratica. Pertanto, in forza di questo giudizio di Aristotele, l'educazione (παιδευσίς) dei professori pagati sta, nei confronti della *trattazione* di Gorgia, nello stesso rapporto in cui i ragionamenti falsi stanno nei confronti di quelli veri. Il giudizio negativo dunque investe l'educazione dei professori pagati non la *trattazione* di Gorgia: nei confronti della quale l'educazione ha quella *qualche somiglianza* che proviene dall'obnubilamento di quella *trattazione* determinato dalle apparenze, dalla mancanza di esperienza, dall'assunzione del valore proprio dei nomi come se fosse il valore delle cose di cui essi sono simboli²³: tutto ciò è da attribuirsi all'atteggiamento dei professori pagati e alla realtà del loro insegnamento, non alla *trattazione* stessa.

Non vorrei essere frainteso: non intendo dire che la *trattazione* di Gorgia risulti così essere intorno a ragionamenti veri; se essa risulta essere una *trattazione* che ha il valore di *trattazione* nel senso della *pragmateia* aristotelica, non per questo il suo contenuto viene mutato; sicché se essa risultasse essere *trattazione* intorno a ragionamenti non veri resta «*trattazione*» intorno a ragionamenti non veri; però autentica *trattazione*: cioè espressione non mendace di ragionamenti siano essi veri o non veri.

Ma una volta chiarito questo riconoscimento da parte di Aristotele dell'opera di Gorgia come *trattazione*, resta da ricercare quale sia il contenuto di tale *trattazione*. Non può essere tale come, per così dire, scatola vuota: non può esserlo solo formalmente: in che cosa consiste tale *trattazione*, quale è il suo contenuto? La laconicità della citazione e il contesto in cui appare ricco di personali, pressoché accademiche, prese di posizione, non facilitano l'interprete, anzi lo lasciano alla mercé

di un atteggiamento critico di Aristotele che sembra non voler tacere una verità (*magis amica veritas*), ma nel contempo non voler neppure dispiacere a Platone: il quale, in questo caso, è lui stesso, Aristotele, cosciente dei meriti che egli ha nei confronti della creazione di quel tipo di sapere che è la logica.

3 — In relazione a quanto sopra affermato circa una *trattazione* intorno a ragionamenti non veri sarebbe da chiedersi se per Aristotele vi sia la possibilità di un sapere valido e corretto intorno ad una realtà ingannatrice e mendace; e preliminarmente se questo problema esula dall'impegno della presente interpretazione. Una risposta immediata potrebbe essere questa: il presente discorso scaturisce da una problematica tesa ad interpretare un passo delle *Confutazioni sofistiche* che è un'opera scientifica che ha come suo oggetto i falsi ragionamenti e pertanto la questione sarebbe già risolta in senso affermativo. Tuttavia può sembrare che l'interrogativo proposto estenda il discorso al di là del valore che ha il passo preso in esame e al di là della gravidanza che esso tuttavia, a mio avviso, in verità ha.

Penso che sia possibile che il presente impegno nell'approfondimento estensivo del significato del passo in questione vada al di là del suo puntuale valore, e quindi attribuisca ad esso qualcosa di più, in relazione a quella che era la consapevolezza critica di Aristotele nel momento in cui espresse quel fugace giudizio intorno alla *παίδευσις* dei professori pagati come *alcunché simile* alla *πραγματεία*, cioè alla *trattazione* di Gorgia. Si potrebbe pensare che forse questa espressione gli è venuta come modo di mitigazione di una qualificazione, quella della somiglianza (*una qualche* somiglianza appunto!), per il fatto che si trattava di un rapporto-raffronto tra una attività prevalentemente pratica (*l'educazione*) e una attività prevalentemente teorica (*la trattazione*). Anche se in questo caso l'identità del genere e la differenza della specie avrebbero consentito di parlare di somiglianza pura e semplice (vedi sopra paragrafo 2). E generalmente Aristotele non è così poco scaltrito e puntuale da lasciarsi sfuggire la correttezza semantica e concettuale.

Ma non si può altresì non pensare (e con ciò mi collego al discorso dell'*amicus Plato*, di cui sopra) all'Aristotele della scuo-

la di Platone ove il discorso su Gorgia era pressoché radicalmente critico-negativo, anche se formalmente garbato e signorile: pare che in quella Scuola anche ciò che si concede in merito alla sofistica e in particolare a Gorgia, sia a scopo di farne risaltare almeno la responsabilità morale se non la erroneità logica e il non valore scientifico. Per uno scolaro di quell'insegnamento (in questo caso Aristotele) doveva esserci da una parte una specie di senso di una partita chiusa nei confronti della sofistica (e negativamente per essa), in forza del possesso di un patrimonio critico-culturale che forse anche non presentava più un emergente interesse di ulteriore problematizzazione dopo le annali discussioni e le prese di posizione negative davvero in ogni senso «accademiche» che l'avevano in ogni modo messa alla prova; ma dall'altra parte doveva esserci anche — col mitigarsi nel tempo delle animosità e politiche e di scuola — un germinale avvertimento di alcunché di superato in quel giudizio negativo che, in fin dei conti, escludeva Gorgia, coi sofisti tutti, dal giardino di Accademo che si proponeva quale unico *hortus* fertile — cioè valido — del filosofare; *hortus* in cui era stato fagocitato e costretto anche il valore della flagellazione problematizzante di Socrate svoltasi per le strade e le piazze di Atene del tempo, come pure il valore della satira aristofanesca; ed in rapporto a ciò anche la convinzione della negatività etica e politica dell'esperienza sofistica costituiva una coordinata (da stabilirsi fino a qual punto criticamente dominante) della cultura di Aristotele nonostante che (sulla base dell'insegnamento platonico stesso) l'amicizia della verità fosse più apprezzata dell'amicizia di Platone.

Ma tutto ciò, e proprio per questo grande apprezzamento della verità, fino a che punto, nel caso dell'apprezzamento della sofistica e qui in particolare di Gorgia, condiziona la sua (di Aristotele) vocazione scientifica? Che è vocazione che nasce e si sviluppa all'ombra dell'esigenza del ricorso continuo alla realtà empirica della natura e degli uomini, abbracciando, in questo, tutto, anche le parole, anche le dottrine, anche le idee, anche il sapere stesso, ché tutto, per Aristotele, diviene e deve divenire oggetto di indagine e trattazione e quindi di sapere: ivi compresi non solo i ragionamenti, ma anche i parallogismi, come ben è

mostrato dalle *Confutazioni sofistiche*.

In questa prospettiva mi pare di dovere considerare quel termine *πραγματεία* che qui si traduce con «trattazione» e che è uno dei due termini (l'altro è *παίδευσις*, educazione) che subiscono la mediazione di una *qualche somiglianza*.

Cioè, assodato il significato di *qualche somiglianza*, il problema dell'interpretazione del passo proposto, torna nel quadro culturale e di scuola platonico-aristotelico.

4 — Riprendo dunque il discorso intorno all'attribuzione da parte di Aristotele a Gorgia di una *trattazione* per tentare di individuarne la natura in quanto tale, cioè di "trattazione", e, ciò che più interessa per il presente intento, il contenuto.

a) Circa la natura di *trattazione* pare che sia assodato ciò che Aristotele intende per *πραγματεία*.

Non mi dilungo ad illustrare quanto il Bonitz²⁴ puntualizza. E' sufficiente indicare le suddivisioni dei testi nei significati del termine, in forza di una interpretazione (quella del Bonitz appunto) che appare filologicamente e criticamente corretta e condivisibile:

- rei alicuius tractatio via ac ratione instituta;
- praecipue usurpatur de disputationibus et quaestionibus philosophicis;
- interdum non tam tractationem rei quam rationem rei tractandae videtur significare;
- inde transfertur ad ipsam doctrinam philosophicam;
- ac de singulis etiam philosophiae partibus usurpatur.

Il Bonitz attribuisce al testo qui considerato il secondo tra i significati sopra proposti; cioè *πραγματεία* del passo 183 b 38 avrebbe il significato di *disputatio* o *quaestio philosophica*. Quindi la *pragmateia* attribuita a Gorgia sarebbe un tipo di "trattazione" da ritenersi inseribile in una ricerca problematico-filosofica intorno ad alcunché e comunque non identificabile con una pratica utilitaristica quale è quella della *paideusis* gestita da professori pagati.

b) Circa il contenuto della trattazione (*πραγματεία*) attribuita a Gorgia, in parte rielaborando quanto fin qui esposto, mi pare di poter così ulteriormente argomentare.

Aristotele cita come iniziatori della retorica Tisia, Trasima-

co e Teodoro. Afferma che la retorica si è sviluppata raggiungendo la perfezione del suo tempo per opera di molti²⁵. Avrebbe a tal proposito potuto citare Gorgia; preferisce lasciarlo anonimamente tra i πολλοί: secondo Untersteiner o perché non giudicò notevole il progresso di Gorgia rispetto alla retorica siciliana o perché «voleva mettere il sofista insieme con gli eristi»²⁶.

Il mettere Gorgia insieme con gli eristi, a mio parere, non è giustificato proprio dal passo 183 b 38 che distingue (nel modo della *qualche somiglianza* illustrata sopra) la παιδευσίς pagata dei discorsi eristici dalla πραγματεία di Gorgia. Aristotele, che per la scuola da cui proviene (come ho detto sopra) non ha certo molta simpatia per Gorgia, può qui coinvolgere Gorgia anonimamente tra i prosecutori dello sviluppo della retorica in omaggio al principio enunciato: i principî sono faticosi e meno appariscenti, lo sviluppo soddisfa di più ma implica minor fatica e minor merito. Gorgia quindi sarebbe tra quelli che hanno minor merito e hanno fatto minor fatica.

Ma la *trattazione* per la quale è citato Gorgia (proprio anche per questo, cioè anche per il fatto che Gorgia sarebbe già citato tra i *molti* prosecutori della retorica) sembra difficilmente riconducibile alla retorica nel passo in questione; e ciò anche se nel più generale contesto parlando della teoria dei discorsi eristici, sofistici, interrogativi ecc. (da Aristotele attribuita a sé come iniziatore e sistematore) e della pratica degli stessi discorsi (attribuita ai professori pagati) viene reiteratamente tenuto conto della retorica, quasi come disciplina della quale non potendo Aristotele dire di essere egli l'iniziatore, e avendo detto che altri (Tisia, Trasimaco, Teodoro) e non Gorgia erano quelli a cui va riconosciuto il merito di iniziatori, poteva pur essere concesso che Gorgia avesse trattato scientificamente.

Ma mi pare, ancora, che sia assai difficile da concedersi che la *trattazione* di Gorgia, che è qui in questione, sia la retorica, perché c'è sempre quella assimilazione alla *educazione* dei discorsi eristici, che pur essendo assimilazione in senso negativo (come si è visto) costituisce tuttavia sempre un termine di confronto.

A questo punto è da dire che si ha la sensazione che Gorgia sia davvero un personaggio scomodo:

— scomodo per Platone che deve pur ammettere per Gorgia un carattere non meramente retorico e soprattutto sofistico (condivido il parere del Pagallo)²⁷;

— scomodo per Aristotele che lo cita quasi a denti stretti, nella sullodata conclusione delle *Confutazioni sofistiche* che rappresenta il giudizio intorno alla propria opera logica tutta e in particolare appunto intorno alle *Confutazioni sofistiche*; giudizio che egli trasmette ai suoi discepoli e attraverso loro ai posteri: è lui il fondatore, o addirittura l'inventore della logica come scienza, nella quale ha considerato ogni formalità del ragionare, dagli elementi atomici costitutivi (nomi, concetti, categorie) ai giudizi e ai ragionamenti siano essi veri o falsi.

Ma perché la presenza del nome di Gorgia in questo capitolo — conclusivo della sua opera logica e così importante ai fini del suo giudizio storico-critico — dove appaiono, a differente titolo e comunque, a mio parere, non criticamente gratificati in senso pienamente positivo, soltanto Socrate e la trinità-unità Tisia-Trasimaco-Teodoro?

Appunto nel discorso conclusivo delle *Confutazioni sofistiche* Aristotele enuncia siffatti risultati del suo lavoro: nessuna trattazione intorno all'argomento in oggetto, sofistica ed eristica, e, più in generale intorno al sillogizzare, c'è stata prima di questa sua; c'è stata la pratica educativa intorno ai discorsi eristici dei professori pagati. Proprio questa educazione intorno ai discorsi eristici non aveva tuttavia rapporto di autentica somiglianza con la trattazione di Gorgia: essa la travisava come i sillogismi falsi travisano i veri. Tale pratica educativa dei professori pagati ammanniva ai discepoli l'abilità eristica mercé l'uso pratico mnemonico dei discorsi e retorici e dialettici²⁸ a somiglianza dell'empirico che a chi ha male ai piedi offre la prova di più calzature anziché una scienza del male ai piedi (noi diremmo anziché una patologia clinica) e anziché una conseguente arte terapeutica (noi diremmo anziché una ortopedia)²⁹. La *trattazione* di Gorgia non è assimilabile alla pratica empirica, scientificamente deteriore della prova utilitaristica (πρὸς τὴν χρείαν)³⁰, proprio perché è *trattazione* (πραγματεία).

Potremmo fare il discorso anche in senso inverso quale riprova. Affermare che l'*educazione* intorno ai ragionamenti eri-

stici è «alcunché simile alla trattazione di Gorgia» significa che essa manca appunto di ciò che costituisce il valore della *trattazione*: manca cioè (è dal p.d.v. formale) di scientificità, di tecnicità ecc.; il carattere di siffatta educazione corrisponde (dal p.d.v. scientifico e tecnico-formale) alla negatività dei ragionamenti che «sembrano» essere ragionamenti, mentre non lo sono, e hanno invece solo una *qualche somiglianza* (fenomenica! verbalistica!) con quelli che lo sono davvero. Cioè intorno ai discorsi eristici (*prima* di Aristotele, come da lui affermato e *nel momento* gorgiano per il testo che abbiamo davanti) non c'è una *πραγματεία*, c'è solo una *παιδευσις*; non c'è in altre parole neppure una trattazione (che potrebbe essere quella qui menzionata di Gorgia). Anche dunque rifacendo il discorso partendo dalla *paideusis* anziché dalla *pragmateia*, appare la difficoltà del passo in questione e, in un certo senso, l'equivocità logico-storica della valutazione di Aristotele in rapporto al contributo di Gorgia e a quello che è il suo personale (di Aristotele) contributo: la educazione intorno ai discorsi eristici sembra che sia conforme alla trattazione di Gorgia; in realtà essa per avere una *qualche somiglianza* con questa non le è affatto simile, anzi le assomiglia soltanto come suo travisamento. In definitiva ne escono queste affermazioni:

— non c'è *trattazione* intorno ai discorsi eristici prima di Aristotele;

— prima di Aristotele c'è una educazione intorno ai discorsi eristici;

— a chi pensasse che siffatta educazione si ispirasse ad un magistero scientifico di Gorgia, ad una sua *pragmateia*, si deve rispondere di no: essa ne è un travisamento basato o sulle apparenze, o sulla simbolicità dei nomi; si potrebbe dire che è un abuso di titolo: la trattazione di Gorgia non è trattazione intorno ai discorsi eristici perché (ripeto!) secondo Aristotele prima di lui stesso, Aristotele, nessuno ne ha trattato; è lui il primo a trattarne, semmai prima c'è soltanto educazione, cioè una pratica svolta da insegnanti *ad hoc* pagati.

La questione in definitiva ritorna: di che cosa è trattazione la *trattazione* che Aristotele attribuisce a Gorgia? Forse è una "voce dal sen fuggita"? Ma su che fondamento?

A questo punto tento di affacciare una proposta critico-interpretativa più ampia.

5 — La critica gorgiana nei confronti della posizione eleatica e in particolare di quella parmenidea, critica che conclude (è giudizio di Calogero col quale convengo) alla «riduzione all'assurdo della identità parmenidea di "essere" - "verità" - "parola"»³¹ sembra essere a favore di una tesi che privilegia «lo sviluppo di esigenze metodologiche proprie dell'ultima filosofia della natura (Democrito) e che, alla fine, confluiscono nel porre in termini nuovi il problema della "verità"»³².

Se per Aristotele poteva essere un invito a nozze la critica all'eleatismo e a Parmenide, che poi diveniva anche critica a quel tanto di fissità dell'essere, per lui inaccettabile, sancito dalle idee di Platone, (del resto, non incoerentemente con ciò, anche l'essere in quanto essere alla fin fine si converte per lui in atto, e non in pensiero immoto ma in *pensiero di pensiero*), tuttavia non gli poteva sfuggire la precarietà e negatività di una proposta ontologica, quale quella democritea che radicalizzava (in termini metafisici assolutizzava) il divenire; proposta distruttrice dell'equilibrio (misuratezza o giusto mezzo anche qui) da lui teorizzato nell'integrazione dinamica di potenza ed atto e nell'esito di integrazione ontica di materia e forma nel *sinolo*, individuo, autentica realtà esistente.

Questo cadere dalla padella dell'essere eleatico nelle brage del divenire democriteo non può non suggerire ad Aristotele prudente circospezione e diffidenza (non minore di quella platonica) nei confronti della «trattazione» di Gorgia che pur egli non può — sembra — non ammettere come tale cioè come «trattazione».

Sembra che su questo sfondo storico ontologico criticamente vissuto, Aristotele sia potentemente attratto, lungo tutto l'*iter* della sua ricerca, dal problema della formalizzazione logica della realtà empirica, storico-individuale. Per questo egli riesce a formalizzare la sistematica descrittiva delle scienze naturali, della botanica, della zoologia ecc.

In siffatta sua ricerca è presente l'ansia, che rimarrà sempre insoddisfatta, del superamento della frammentarietà e molteplicità degli individui e degli accidenti, sicché all'impegno per

una ricerca della logica dell'ontico-esistenziale si accoppia la tensione alla costruzione, ristoratrice in un definitivo per sempre, di una logica dell'ontologico diciamo pure metafisico.

Del resto la generalizzazione stessa della sistemazione della storia naturale patisce le difficoltà di una gerarchia di generi e specie che introducono l'astratto nel concreto; e fallisce la logica là dove l'autentica realtà, quella della sostanza — anche metafisicamente teorizzata — diviene sinolo non solo di concettuali materia e forma, potenza ed atto, ma di accidenti che rendono il sinolo (soggiacente ad essi, di essi sostrato) individuo ineffabile.

Ebbene forse Aristotele ha avvertito nella *trattazione* di Gorgia il tentativo di una indicazione delle strutture logiche dell'individuale, dell'esistenziale, che né Parmenide né Democrito — troppo metafisici — erano riusciti a cogliere. Non potendo dire che Gorgia non avesse condotto questa ricerca tra Scilla e Cariddi (tra Parmenide e Democrito) con l'impegno scientifico dovuto, Aristotele non poteva conseguentemente neppure accogliere il giudizio che Gorgia fosse approdato ad esiti che proponessero solo la possibilità di una *pratica* meramente discorsiva (didattico-mnemonotecnica oppure retorico-politica ed etica) in una realtà concreta in cui la dialettica tra ciò che è e ciò che non è secondo la discussione gorgiana dell'Anonimo non offre nessun traguardo risolutivo nell'esistenzialità empirica.

Forse per questo, dell'apprezzamento aristotelico per Gorgia (evidente nell'attribuzione a lui, sia pure a denti stretti, di una *pragmateia*) è una chiave appunto l'aristotelismo dell'Anonimo impegnato certo non dai sofismi gorgiani, ma dalla sua aderenza all'empirico per ritrovare di esso il significato dibattuto (e perciò reso precario ed incerto) tra il *ciò che* in una stessa realtà *c'è* e *non c'è*: quel significato che, in definitiva, costituirebbe la risoluzione storica empirica di un problema — quello dell'individuale — che anche Aristotele, fondatore della scienza del generale, avrebbe desiderato raggiungere, per avere davvero scienza del reale esistente, e la cui constatata impossibilità di ritrovamento fa emergere più cogente quella ontologico-metafisica.

N O T E

¹ Sull'importanza di questo cenno ai fini della collocazione di Gorgia nella storia della dialettica secondo Aristotele, ha attirato la mia attenzione: il mio allievo prof. Luigi Olivieri che ringrazio. La responsabilità dell'interpretazione però è mia per quanto di essa egli condivide ma soprattutto per quanto non condivide.

² *Soph. el.* 34, 183 b 36-38.

³ Cap. 34.

⁴ *Soph. el.* 34, 184 a 8 - b 8.

⁵ *Soph. el.* 34, 183 b 34-36; 184 b 1-3.

⁶ *Soph. el.* 34, 184 b 7-8.

⁷ *Soph. el.* 183 b 15 - 184 b 8. Su tale senso dello sviluppo storico piace richiamare l'attenzione a sostegno della tesi del senso storico di Aristotele altrove e in altri tempi documentata. Cfr. il mio *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961.

⁸ *Soph. el.* 34, 183 b 17-31.

⁹ *Soph. el.* 34, 183 b 17-34.

¹⁰ *Soph. el.* 34, 183 b 34-36.

¹¹ *Soph. el.* 34, 183 b 36.

¹² *Soph. el.* I, 164 a 25.

¹³ Cfr. Bonitz, *Ind. Ar.*, ad voces; specialmente cfr. *Met.* X, 3, 1054 b 13; V, 9, 1018 a 15; *Top.*, 17, 108 a 7-17; 18, 108 b 7-32.

¹⁴ *Top.* 17, 108 b 7-32.

¹⁵ *Soph. el.* I, 164 a 25; 34, 183 b 36-38.

¹⁶ *Soph. el.* I, 164 a 26.

¹⁷ *Soph. el.* I, 164 a 20.

¹⁸ δοκοῦσι, 164 a 24.

¹⁹ κατὰ τὴν αἴσθησιν, 164 b 4.

²⁰ ἀπειρία, 164 b 26.

²¹ ἄπειροι ὥσπερ ἂν ἀπέχοντες πόρρωθεν θεωροῦσιν, 164 b 26-27.

²² πραγμάτων, 165 a 8.

²³ *Soph. el.* I, 165 a 8.

²⁴ *Index Aristotelicus*, ad voc.

²⁵ *Soph. el.* 34, 183 b 8 segg.

²⁶ Cfr. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti, II*, Firenze 1949, pp. 136-137.

²⁷ Vedi G. Pagallo, *ad voc.* in *Enciclopedia Filosofica*.

²⁸ *Soph. el.* 34, 183 b 36, 184 a 3.

²⁹ Cfr. *Soph. el.* 34, 184 a 3-7.

³⁰ *Soph. el.* 34, 184 a 8.

³¹ Cfr. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, pp. 157-222.

³² G. Pagallo *ad voc.* cit.

ANTONIO CAPIZZI

GORGIA FILOSOFO O RETORE?

Lo scritto *Sulla natura o su ciò che non è* dimostra, con procedimento indubbiamente affine a quelli di Zenone¹, che nulla esiste, che se anche qualcosa esistesse non potremmo conoscerlo, e infine che, se qualcosa esistesse e potessimo conoscerlo, ci sarebbe impossibile comunicarlo ad altri: è già piuttosto difficile ammettere che chiunque sostenga seriamente queste tesi; ma se poi chi le sostiene è Gorgia di Lentini, celeberrimo come oratore e retore² ma del tutto ignoto a Platone, Aristotele e Teofrasto come filosofo (a meno che non ci si appigli alla sua accettazione della teoria dei pori e degli effluvi³ del suo maestro Empedocle⁴ o a una sua non precisata elencazione delle virtù)⁵, la serietà diventa incredibile; e del tutto impossibile diventa tale serietà se ci ricordiamo dell'appellativo di «*paighnion*», «scherzo»⁶, dato dallo stesso Gorgia a un altro suo ragionamento che concludeva a una tesi forse un po' meno assurda, quella dell'innocenza di Elena. Nessuna meraviglia dunque se i massimi studiosi della filosofia antica fioriti all'inizio del secolo, da Windelband⁷ a Maier⁸, da Heinrich Gomperz⁹ a Karl Reinhardt¹⁰, negarono credito al contenuto dello scritto gorgiano, ritenendolo una semplice esercitazione dialettica. Ma Wilhelm Nestle¹¹ e Olof Gigon¹² si batterono strenuamente a favore del carattere speculativo, e i migliori storici italiani si sono sforzati di vedere in quella sequela di argomenti una qualche uscita positiva: Guido Calogero¹³ la ritenne una *reductio ad absurdum* della logica eleatica, Adolfo Levi¹⁴ una posizione teo-

reticamente nichilistica indicante uscite pratiche, Mario Untersteiner¹⁵ una teorizzazione del tragico, Renzo Vitali¹⁶ una scoperta del fondo logico presente nella retorica, Giuseppe Martano¹⁷ una filosofia della scelta e del rischio. Sono poi così lontane le due posizioni? Il rifiuto della logica eleatica e il contrapporre una logica del retore non è in fondo la stessa cosa dell'esercitazione logica fine a se stessa? L'uscita pratica non può essere semplicemente la prassi retorica? La tragedia e il rischio non sono forse l'elemento tragico dell'oratoria e il rischio insito nel gioco dialettico?

Che alla base della lettura di Gorgia stia il metodo, e non la tesi da dimostrare, ce lo testimonia la rigorosa unità di metodo che ritroviamo nelle tre dimostrazioni a noi pervenute. Il ragionamento *Sulla natura* dimostra l'inesistenza di qualsiasi cosa col procedimento, immortalato dal Manzoni attraverso Don Ferrante, che consiste nel fare una serie di ipotesi, ognuna delle quali a sua volta si divide in ipotesi interne, fino alle ipotesi ultime, che risultano tutte assurde, vanificando così l'ipotesi di partenza (l'esistenza della peste per Don Ferrante, l'esistenza di checchesia per Gorgia). Per Gorgia può esistere o ciò che è, o ciò che non è, o ciò che è e non è insieme, o ciò che è e ciò che non è separatamente. Posto che Gorgia sembra dimenticarsi di confutare l'ultima ipotesi, e che la seconda e la terza sono facilmente confutabili con argomenti già usati da Zenone e da Melisso, è chiaro che la dimostrazione vera è la prima, quella che perviene all'inesistenza dell'esistente, e cioè alla vera e propria assurdità: ed è appunto in questa fase che scatta il meccanismo delle ipotesi interne l'una all'altra come le scatole cinesi: ciò che è può essere eterno (*aidion*), generato (*gheneton*), o l'uno e l'altro insieme; ma se è eterno, o è contenuto in qualche luogo, o non è in nessun luogo; e se è in qualche luogo, o è in altro, o è in se stesso; e se è generato, si è generato o dall'ente o dal non ente; d'altro lato l'ente può essere uno (*hen*) o molti (*polla*) o uno e molti; ma essere uno e molti è contraddittorio, ed essere molti è essere molte unità, per cui l'ipotesi di base è che ciò che è sia uno; e se è uno, deve essere o quantità, o continuità; e deve essere o grandezza o corpo. Essendo tutte queste ipotesi e sottoipotesi assurde, ognuna per un diverso motivo, è assurda

anche l'ipotesi di base, che qualcosa esista.

La divisione in ipotesi è visibile anche nell'*Elena*, dove tutta la dimostrazione è imperniata sulle quattro possibilità che Elena abbia agito spinta dalla *tyche* (o *anánke*, o decreto divino che dir si voglia), o dalla *bia* materiale, o dal *logos*, o dall'*erōs*; ma l'*Elena* è opera breve, e si dilunga (come vedremo) solo nella parte programmatica, quella relativa al *logos*. Assai piú illuminante è l'*Apologia di Palamede*, la cui parte iniziale sembra la copia, o il modello, della parte iniziale del trattato *Sulla natura*, procedendo con lo stesso complesso sistema delle ipotesi a scatola cinese. Osserviamo che già nell'esordio compaiono dei dilemmi (par. 1: Palamede verrà o non verrà condannato a morte; par. 3: il *katēgoros* Odisseo accusa o in buona fede o per frode, e nel primo caso ha della colpevolezza di Palamede o *epistēmē* o *doxa*); e che i dilemmi si articolano e si complicano quando comincia la difesa vera e propria. O Palamede poteva tradire, o non poteva; o voleva, o non voleva; ma è assurdo sia che abbia potuto, sia che abbia voluto; e l'assurdità è dimostrata con le consuete ipotesi interne a quelle fondamentali. Per tradire occorre un colloquio col nemico, e il colloquio avviene o a tu per tu o per mezzo di un interprete; occorre garantirsi reciprocamente con un pegno, e il pegno può consistere in un giuramento, nello scambio di ostaggi o in un pagamento in denaro; il denaro poi può essere portato o da uno solo o da molti, o di giorno o di notte; se di giorno, Palamede lo porterà egli stesso o lo farà portare da altri; e questi altri saranno o uomini liberi, o schiavi; infine, per tradire occorre introdurre i nemici nel campo, e ciò può avvenire o passando per le porte, o scalando le mura, o aprendovi una breccia: ogni ipotesi e ogni sottoipotesi è assurda, perciò Palamede *non poteva tradire*. Ma se poteva, non voleva: si vuole tradire o per desiderio di ricchezza, o di onori, o per assicurarsi contro un pericolo, o per giovare ad amici, o per nuocere a nemici, o per avere potere; il potere a sua volta può essere esercitato su Greci o su barbari; e sui barbari si può esercitare o con la persuasione o con la forza: smontate ancora una volta ipotesi e sottoipotesi, si vanifica l'ipotesi prima. Allo scritto *Sulla natura* e al suo continuo rilevare contraddizioni nelle ipotesi (essere e non essere

insieme, eterno e generato insieme, uno e molti insieme) ci rinvia anche il paragrafo 25 del *Palamede*, dove l'accusato, riassumendo la sua complessa difesa, fa rilevare che l'accusatore gli ha attribuito qualità tra loro contraddittorie, la *sophia* (deducibile dall'abilità nel tradire nonostante le elencate difficoltà) e la *mania* (presente nell'intento stesso di tradire gli amici e di favorire i nemici). Sarà dunque piuttosto difficile, dopo quanto osservato, trascurare la ferrea unità di metodo degli scritti gorgiani e appuntarsi sulle disparate e chiaramente occasionali tesi sostenute, a prescindere dalla loro evidente e voluta assurdità.

Di questo predominio del metodo sui contenuti sembrano essersi resi conto gli studiosi più recenti. Ancora fresco di stampa è un articolo di Giovanni Casertano¹⁸ che per capire il fondo del pensiero gorgiano analizza acutamente non la *Natura*, ma l'*Elena*, e all'essere di cui parla il primo scritto accenna solo all'interno delle strutture del linguaggio¹⁹: che è come dire che l'*Elena* è la chiave della *Natura* e l'on compare in Gorgia solo come esemplificazione del *logos*. Recentissimo è anche il saggio dedicato al retore siceliota da Paola Angela Bernardini e Alina Veneri²⁰ che rendono assai concreta la «praticità» delineata genericamente da Levi, insistendo sui lauti guadagni di Gorgia e sulla statua d'oro che con quei guadagni egli eresse a se stesso a Delfi²¹. Queste mi sembrano le strade da battere per capire l'intera opera gorgiana: se Filostrato incluse Gorgia tra i sofisti e Diogene Laerzio lo esclude dal novero dei filosofi; se Platone e Aristotele lo citano sempre come retore e mai come portatore di contributi speculativi propri; mi sembra evidente che è dalla prassi retorica che dovremo partire per comprendere i suoi procedimenti logici.

L'accusa platonica di far apparire vero il falso²², e quella aristotelica di insegnare a fare discorsi eristici²³, potrebbero apparirci inserite nei soliti scambi di invettive tra discepoli di Socrate e discepoli dei sofisti (come Isocrate) se lo stesso Gorgia con encomiabile sincerità non confermasse quei giudizi: nell'*Orazione funebre*²⁴ includeva tra i meriti degli eroi anche il «dire, tacere, fare e tralasciare ciò che è opportuno nell'occasione opportuna (to deon en tō deonti)», e addirittura l'essere «spietati in vista dell'utile» (*authadeis pros to sympheron*); nell'

*Olimpico*²⁵ diceva che il *logos* «incorona chi in esso ha potere» (*stephanoi de ton dynamenon*); altrove dichiarava che bisogna servire gli amici anche nelle cose non giuste²⁶ e prendeva ad esempio la tragedia per mostrare che a volte «chi inganna è più giusto di chi non inganna» (*hò d'apatēsas dikaioteros tou mē apatēsantos*)²⁷. Un vero manuale dell'inganno mediante il *logos* è appunto l'*Elena*, il cui proemio manifesta il proposito di «dire correttamente ciò che è opportuno»²⁸ e la cui terza ipotesi, di gran lunga la più insistita e argomentata («se fu il *logos* a persuadere Elena»)²⁹, è un autentico trattato di arte dell'inganno mediante la parola: il *logos* è «un gran potente» (*dynastēs megas*)³⁰, molte cose fecero e fanno credere «quelli che costruirono un falso discorso» (*pseudē logon plasantes*)³¹; un'«apparenza malsicura e incerta» (*doxa sphalera kai abebaios*)³² e ciò che il discorso dà all'ascoltatore; e ciò avviene nelle dimostrazioni degli astronomi, nei dibattiti politici e giudiziari, ma anche nei «combattimenti tra discorsi filosofici» (*philosophōn logon hamillas*)³³. In opposizione a Protagora, che difendeva la professione retorica sostenendo che ogni apparenza è vera, Gorgia riconosce apertamente che i retori ingannano e producono falsa apparenza; e non esclude dal discorso ingannatore la dimostrazione filosofica, sottintendendo che il retore può, se abbastanza abile, dimostrar vere le cose false. La spiegazione dello scritto *Sulla natura o su ciò che non è* ci vien data dunque dallo stesso Gorgia: esso è una dimostrazione pratica di ciò che nell'*Elena* viene solo formulato teoricamente, che cioè il retore bene ammaestrato può, perfino nel campo delle discussioni filosofiche, dimostrar vere le tesi più assurde, come l'inesistenza, l'inconoscibilità e l'incomunicabilità degli enti.

Il momento in cui Gorgia viene ad Atene come ambasciatore, e sbalordisce la città con la sua potenza oratoria, potrebbe definirsi il momento degli arricchiti: il partito oligarchico è quasi ridotto alla clandestinità nelle sinomosie, i partiti democratico e moderato non hanno più alla testa nobili come Pericle e Temistocle, ma arricchiti come Nicia e Cleone. I nuovi capi sono ricchi come Pericle, ma a lui nettamente inferiori nell'arte della parola, non provenendo da famiglie abituate da secoli ad arringare le folle, ma da antenati dediti all'industria e al com-

mercio, e quindi più scaltriti nell'azione che non nel discorso. Il bisogno di retori, di maestri del bel parlare, non è mai stato così sentito: occorre un Prodicò per non infiorare il discorso di strafalcioni; è necessario un Trasimaco per imparare a commuovere gli ascoltatori; ma soprattutto c'è bisogno di un Protagora e di un Gorgia, capaci di dimostrare ogni verità e ogni falsità (Protagora dimostrava le due opposte tesi di un problema)³⁴ e di insegnare ai nuovi ricchi questa diabolica abilità, affinché la usino, come dice appunto Gorgia nell'*Elena*, nei dibattiti politici e giudiziari. Come lo Strepsiade protagonista delle *Nuvole* aristofanesche, gli arricchiti mandarono alla costosa scuola dei sofisti soprattutto i loro figli: fu appunto in questo modo che Teramene, Clitofonte, Callia, Lisia, Isocrate, tutti figli di arricchiti e tutti destinati a diventare membri della futura classe dirigente, assorbirono quell'abilità oratoria, quella capacità di affascinare e persuadere le folle, che mancava ai loro padri Agnone, Aristonimo, Ipponico, Cefalo, Teodoro di Erchia³⁵.

Ritengo utile, per comprendere meglio lo spirito del trattatello gorgiano, insistere sul paragone con Protagora, l'altro mostro sacro della sofistica (se della sofistica Gorgia era ritenuto il padre come Eschilo della tragedia³⁶, Protagora ne era considerato il pioniere, essendosi per primo proclamato «sofista»³⁷ nel senso a noi più familiare)³⁸. Votati entrambi alla professione retorica, possedevano tuttavia, l'uno e l'altro, qualche nozione scientifica, avendo frequentato in gioventù l'uno il medico Empedocle in Sicilia³⁹, l'altro l'antropologo Democrito in Tracia⁴⁰; avevano anche preso familiarità, ad Atene, con le sottigliezze logiche di Zenone e di Melisso, che Protagora aveva conosciuti personalmente a casa di Pericle⁴¹ e Gorgia attraverso i loro scritti ormai diffusi in città anche dopo il loro ritorno nelle rispettive patrie. Entrambi utilizzarono questa cultura «filosofica» (se così possiamo dire) in relazione alla propria professione, ma in modo del tutto diverso: Protagora nella *Verità o di ciò che è* utilizzò la «logica dell'ente» per giustificare eticamente la retorica (non esistono errori né opinioni false, che sarebbero un inconcepibile dire o credere ciò che non è⁴², e quindi il retore non può essere accusato di insegnare a spacciare il falso per vero)⁴³; Gorgia nella *Natura o ciò che non è* utilizzò la

stessa logica per reclamizzare la professione retorica mostrando come di fatto essa dia modo di fare proprio ciò che Protagora negava, di fare cioè apparir vero il falso. Ciò rivela piuttosto bene il diverso carattere dei due massimi sofisti: Protagora, preoccupato del proprio buon nome, volle ammantare la retorica di quella *pruderie*, di quella velleità etica che ricomparirà nel loro comune discepolo Isocrate; Gorgia, pratico e spregiudicato, preoccupato solo di essere considerato un buon retore e di trarre da questa fama i massimi guadagni (nella ricchezza non vedeva alcun male, se lodava Cimone per essersi arricchito⁴⁴ e includeva la cospicuità del patrimonio tra i meriti degli eroi achei)⁴⁵, disse chiaro e tondo ai nuovi ricchi che egli sapeva dimostrar vera qualunque assurdità, dall'innocenza di Elena e di Palamede all'inesistenza delle cose esistenti, e che essi pure avrebbero imparato a fare altrettanto, diventando così invincibili nelle competizioni elettorali e giudiziarie, se avessero utilizzato le loro sostanze nuove di zecca per pagare le sue lezioni cento mine a corso⁴⁶.

Le argomentazioni gorgiane differiscono dunque tra loro (come nella classificazione che egli stesso si premurò di fare nel paragrafo 13 dell'*Elena*) per il genere, giudiziario nel *Palamede*, filosofico nella *Natura*: non nel metodo, e non nello scopo, che è sempre e soltanto quello di dimostrare ai possibili discepoli le sue grandi capacità eristiche e la grande utilità del loro apprendimento.

NOTE

- ¹ Cfr. Isocr. 10, 3.
- ² Plat. *Gorg.* 447 C; 449 C; 456 B; *Men.* 70 AB; 95 C; *Symp.* 185 C; *Phaedr.* 261 C; *Phil.* 58 AB; Aristot. *Rhet.* 1404 a 24; 1405 b 34; 1406 b 5 e 14; 1414 b 29; 1416 a 1; 1418 a 32; 1419 b 3; ecc.
- ³ Plat. *Men.* 76 C; Theophr. *De ign.* 73, p. 20.
- ⁴ Plat. 1. cit.; *Sud.* s.v. *Gorgias*.
- ⁵ Plat. *Men.* 71 E; cfr. *Gorg.* 71 D; Aristot. *Pol.* 1260 a 27.
- ⁶ *Gorg. Hel.* 21.
- ⁷ *Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1925⁴, p. 74.
- ⁸ *Socrate*, Firenze 1944, pp. 229 sgg.
- ⁹ *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlin 1912, pp. 1-35.
- ¹⁰ *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 39.
- ¹¹ *Die Schrift des Gorgias «über die Natur oder über das Nichtseiende»*, *Hermes* 57, 1922, pp. 551-62.
- ¹² *Gorgias «Ueber das Nichtseiende»*, *Hermes* 71, 1936, pp. 186-213.
- ¹³ *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1977², pp. 189-268.
- ¹⁴ D. Viale, *Studi su Gorgia*, *Logos* 24, 1941, pp. 154-91 (= Ad. Levi, *Storia della sofistica*, Napoli 1966, pp. 223 sgg.).
- ¹⁵ *I Sofisti*, Milano 1967², pp. 278 sgg.
- ¹⁶ *Gorgia. Retorica e filosofia*, Urbino 1971, pp. 153 sgg.
- ¹⁷ *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli-Firenze 1972, pp. 245-82.
- ¹⁸ «I dadi di Zeus sono sempre truccati». *Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell'«Elena» di Gorgia*, *Discorsi* 2, 1982, pp. 7-27.
- ¹⁹ *Ivi*, pp. 10-11.
- ²⁰ *Il «Gorgia» di Platone e l'«aureo» Gorgia nel giudizio di Platone (Athen. 11, 505d-e)*, *Quaderni Urbinati di cultura classica* 36, 1981, pp. 149-60.
- ²¹ *Ivi*, pp. 152-53, e le fonti citate alle note 14 e 18: pp. 157-58.
- ²² Plat. *Phaedr.* 267 AB.
- ²³ *Soph. El.* 183 b 36.
- ²⁴ Fr. 6 DK.
- ²⁵ Fr. 8 DK.
- ²⁶ Fr. 21 DK.

²⁷ Fr. 23 DK.

²⁸ *Hel.* 2.

²⁹ *Hel.* 8-15.

³⁰ *Hel.* 8.

³¹ *Hel.* 11.

³² *Ibidem.*

³³ *Hel.* 13.

³⁴ Cfr. A. Capizzi, *Protagora*, Firenze 1956, pp. 235 sgg.

³⁵ Per una più ampia esposizione e documentazione di quanto precede rinvio al mio volume *La repubblica cosmica*, Roma 1982, pp. 457-63.

³⁶ Philostr. *V. Soph.* I, 9, 1.

³⁷ Plat. *Prot.* 348 E - 349 A; cfr. 317 B. Si veda in proposito *La repubblica cosmica*, cit., pp. 453-54.

³⁸ Sull'evoluzione della parola *sophistēs* fino al significato più noto si vedano: G. M. Bertini, *Della varia fortuna della parola «sofista»*, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 9, 1873-74, pp. 850-66; M. Untersteiner, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, Firenze 1949, pp. xv-xxii; Capizzi, *Protagora* cit., pp. 9 sgg.; *La repubblica cosmica* cit., pp. 451 sgg.; Vitali, *Gorgia*, cit., pp. 15 sgg.

³⁹ Cfr. più sopra, nota 4, e inoltre: Aristot. *Soph.* fr. 65 Rose; Satyr. *Vit.* fr. 12 Müller; Quintil. *Inst. or.* III, 1, 8; Olympiodor. in Plat. *Gorg.* p. 6 Norvin; Schol. Iambl. *V. Pyth.* p. 198. Cfr. E. Bignone, *Empedocle*, Torino 1916, pp. 101-02; A. Traglia, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari 1952, pp. 60-99.

⁴⁰ Per i rapporti tra Protagora e Democrito rinvio a quanto ho scritto in: *Protagora* cit., pp. 341-52; *Nota sulla posizione storica degli atomisti*, in E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Volume V, Firenze 1969, pp. 319 sgg., alle pp. 326-29; *La repubblica cosmica* cit., pp. 412-13. Vorrei segnalare anche i recentissimi contributi di Aniello Montano e Iolanda Carmela Capriglione nel volume *Democrito. Dall'atomo alla città* (Napoli 1983) curato da Giovanni Casertano in onore di Giuseppe Martano: l'argomento è trattato rispettivamente alle pp. 90 sgg. e 159-60.

⁴¹ Per il circolo di Pericle rinvio a *La repubblica cosmica* cit., pp. 402 sgg., e alla precedente letteratura ivi citata alla nota 122.

⁴² Cfr. *Protagora* cit., pp. 51-61 e 288-312; e i testi alle pp. 184-92.

⁴³ Cfr. op. cit., pp. 40-50 e 312-30; nonché i testi alle pp. 195-97.

⁴⁴ Fr. 20 DK.

⁴⁵ *Hel.* 4. Si vedano in proposito Bernardini e Veneri, *Il «Gorgia»* cit., p. 153.

⁴⁶ *Sud.*, I. cit.

LIVIO ROSSETTI

LO SCAMBIO *SECUNDUM QUID/SIMPLICITER*

NEL *PERI TOU MĒ ONTOS*

Il dissenso fra i sostenitori della serietà e profondità speculativa dello scritto gorgiano *Sull'inesistente* e gli studiosi persuasi della sostanziale fragilità della sua struttura argomentativa e quindi del suo valore eminentemente retorico è ricorrente; ciò non toglie che sia in linea di principio sconsigliabile indirizzare le nostre discussioni verso un esito dilemmatico, mera retorica o alta filosofia, e questo perché nulla può escludere *a priori* l'eventualità che la trattazione di un argomento semiserio offra l'opportunità di intravedere idee la cui portata vada ben al di là dell'ambito un po' effimero che le ha, per ipotesi, occasionate, e di valorizzarle, intanto, in quel contesto. Allo stesso titolo si può - anzi, si deve - pensare all'eventualità che argomentazioni di indubbio pregio e di considerevole rilevanza filosofica vengano talvolta introdotte in un contesto retorico-eristico in cui i risvolti polemici e/o gli interessi di parte abbiano di gran lunga il sopravvento sulla più pura passione per la scienza (o per la filosofia). Per converso, di recente, si è sempre più spesso insistito nel mettere in luce le componenti retoriche rinvenibili anche nelle trattazioni filosofiche più solenni e serie. Si è progressivamente chiarito che c'è una retorica popperiana come c'è una retorica sartriana o una retorica heideggeriana (e così via) da cui dipende una parte rilevante del fascino che questi pensatori hanno esercitato su molti di noi, e sarebbe un

errore credere che la plausibilità di una teoria filosofica di successo dipenda in misura minima dalle forme della sua presentazione. Nel caso di Gorgia c'è poi un indizio più specifico. Egli ama il paradosso, sente il fascino dell'argomentazione serrata che strappa l'assenso anche intorno a tesi per altri aspetti ben poco verosimili, sa apprezzare il successo (cioè una specifica forma di persuasione) ottenuto intorno ad assunti peregrini, ama sfidare il senso comune. L'inganno perpetrato dagli attori in teatro è bello — egli ha occasione di proclamare — e chi non si lascia ingannare fino al punto di piangere per la morte scenica di un eroe fa solo mostra di rozzezza e di incultura; Elena non meritava per nulla di essere vilipesa e condannata dai greci; a dispetto delle convinzioni più fermamente stabilite, nulla esiste, egli dice e nulla possiamo conoscere; il sofista pretende addirittura di comunicarci che la comunicazione è impossibile, di persuaderci che non disponiamo di forme di comunicazione sufficientemente precise da meritare l'assenso altrui, di convincerci insomma che nessuno potrebbe indurci a maturare una qualunque convinzione per il tramite di un discorso persuasivo. In compenso egli ha occasione di introdurre osservazioni assai meditate persino in un discorso epidittico d'argomento mitologico qual è l'*Elena*, ed il suo *Palamede*, lungi dal configurarsi come un mero divertissement, è un modello difficilmente superabile di ben argomentata orazione giudiziaria ed implica anche alcune assunzioni filosofiche assai meditate.

Nel caso del *peri tou mē ontos* è dunque *a priori* inverosimile che si possa parlare di mera retorica o di profonda filosofia. Dovremmo piuttosto indagare sulle interferenze tra impianto speculativo ed elaborazione retorica delle varie dimostrazioni, tra virtuosismo semiserio (anzi, perfino giocoso) e penetrazione di determinati problemi filosofici.

Sembra anzi che intorno al grado di serietà dei tre livelli in cui si articola la dimostrazione gorgiana del *ptmo*, siano disponibili degli indizi idonei a differenziare abbastanza nettamente i tre stadi della dimostrazione, così da rivelare un senso nascosto che largamente contraddice l'impressione acquisibile ad una prima lettura. La concatenazione regressiva dal primo al secondo e poi al terzo tema si fonda infatti su una ricorrente

clausola *certe quidem* che presuppone la crescente plausibilità del *demonstrandum* man mano che si procede dal primo al terzo, e la parallela decrescente possibilità, per ascoltatori e lettori, di negare il loro assenso alle conclusioni raggiunte per mezzo di argomentazioni sempre più stringenti. Ora ciò implica che Gorgia proponga come particolarmente rigoroso il terzo stadio del *ptmo*, ma non anche gli altri due. Il procedimento implica, in altri termini, un *epangelma* di questo genere:

'Cercherò di dimostrarVi che nulla esiste e di ottenere il Vostro consenso anche su questo assunto così paradossale, ma non so se posso pronosticare un'adesione pronta e senza riserve intorno ad una tesi così ardita; ad ogni modo, quand' anche non riuscissi a fugare ogni Vostra perplessità residua in proposito, confido che converrete con me almeno relativamente al secondo assunto; se poi neppure la dimostrazione del secondo assunto dovesse sembrarVi incontrovertibile, sono sicuro che almeno nel caso del terzo enunciato e della relativa dimostrazione non potrete non convenire sulla bontà della mia tesi. Se non sono propriamente incontrovertibili le prime due dimostrazioni, tale è almeno l'ultima. Se non sono del tutto certo di riuscire a persuaderVi nei primi due casi, confido almeno di convincerVi riguardo a quest'ultimo punto, che «non è possibile una comunicazione persuasiva», perché assolutamente cogente è almeno quest'ultima parte della mia catena di dimostrazioni'.

Dei tre enunciati di cui si compone il *ptmo* è insomma il terzo quello che più difficilmente dovrebbe prestare il fianco a riserve. Il singolare status del terzo enunciato qui proposto come *demonstrandum* implica una duplice paradossalità. Se da un lato si espone, com'è evidente, agli effetti devastanti del paradosso del Mentitore, dall'altro esso instaura un ben strano rapporto di interdipendenza con la verità o falsità degli altri due enunciati fondamentali del *ptmo*. In prima istanza, infatti, il terzo assunto suppone ben altro che una generica fragilità degli altri due: suppone la loro positiva eliminazione come non attendibili, giacché il fatto stesso di mettere in discussione la possibilità di comunicare in modo efficace ed attendibile, e di

erigere un simile dubbio in problema, presuppone, se non il fatto della comunicazione, almeno una serie di *tentativi* di comunicare e di comprendere. E' avendo avuto previa notizia di una qualche realtà e di presumibili interlocutori, avendo inoltre idee da comunicare ed un linguaggio da poter usare che possiamo aver cercato e cercare di comunicare, sia pur ritenendo dubbie le prospettive di successo di simili tentativi. Ma è chiaro che il dubbio non potrebbe neppure porsi, se non avessimo notizia di alcunché, e meno che mai se non esistesse nulla. Può porsi e riproporsi, al contrario, solo avendo preliminarmente escluso le paradossali eventualità contemplate nella prima e seconda sezione del *ptmo* (particolarmente esplicito in questo senso è un passo della epitome sestana, par. 83: *ei gar ta horata esti kai akousta kai koinos aisthēta*, ecc.). Per converso, solo se si perviene alla conclusione che la comunicazione e la comprensione sono destinate al più completo insuccesso, può riacquistare una qualche plausibilità la tesi dell'inconoscibilità del reale e, in subordine, quella della sua inesistenza; infatti, in caso contrario, esse vengono fatalmente declassate al rango di assurdità stravaganti. La proponibilità delle prime due tesi del *ptmo* semplicemente suppone la prova provata della terza.

Il primo e il secondo assunto devono dunque essere previamente dichiarati improponibili perché abbia senso prendere in considerazione il terzo, ma posto che il terzo *demonstrandum* risulti provato, immediatamente ne consegue una rinnovata plausibilità *a priori* per gli altri due, e quindi anche l'esigenza di discuterne in modo approfondito.

Si delinea, in tal modo, un sostanziale primato della terza sezione del *ptmo* sulle altre due. E' attorno alla terza che tutto il resto della costruzione gorgiana ruota e da essa logicamente dipende, sicché l'appello a Parmenide non può più configurarsi come l'effettivo punto di partenza e il caposaldo dell'intero edificio argomentativo (come invece più d'uno — e da ultimo B. Cassin e G. Mazzara — mostra di ritenere). Lungi dal costituire il fondamento dell'intera successione di argomenti, l'iniziale discussione degli assunti parmenidei ci appare, in quest'ottica, come l'ipotesi estrema, e anche la più dubbia di tutte, quella proposta con minor convinzione, ben sapendo, cioè, che l'even-

tuale (anzi, il prevedibile) insuccesso della relativa dimostrazione non potrebbe in alcun modo pregiudicare il prosieguo dell'analisi e la considerazione delle altre due enunciazioni. L'ipotesi esaminata all'inizio si giova di una più vistosa paradossalità, ma è anche la più debole, solo che la sua eventuale fragilità è resa innocua dal procedimento regressivo, che rinvia agli enunciati secondo e terzo. L'eventuale fragilità del primo, lungi dal riverberare un'analogia fragilità sugli altri due, ne rilancia e in qualche misura ne assicura, al contrario, proprio la plausibilità.

Sono, questi, degli indizi eloquenti di un'elaborazione retorica dell'intera trattazione, mirante a stupire e a sconcertare, e solo in subordine a persuadere dell'effettiva plausibilità dei vari assunti. L'impianto logico della trattazione fa perno sulla sezione finale¹, mentre quello retorico (mirante a colpire l'immaginazione) fa chiaramente perno sulla sezione iniziale e, paradossalmente, è proprio la sezione iniziale con la sua *hidios apodeixis*, quella più elaborata, quella che presuppone elucubrazioni più sofisticate e geniali. Nondimeno il pilastro logico è un altro, va ravvisato nella sezione finale, sicché è in primo luogo a proposito di quest'ultima che dovremmo chiederci quanto c'è in essa di effettivamente plausibile. La terza è davvero la più solida delle tre sezioni?

Bisogna preliminarmente riconoscere, io credo, che l'argomento dell'incomunicabilità è, di per sé, assai fragile e si configura anzi come una delle sedi privilegiate in cui lo scambio fallace tra accezione restrittiva ed accezione piena degli enunciati è sempre sul punto di entrare in giuoco. Infatti le possibilità di distorsione nel passaggio di una comunicazione (o, se si preferisce, di un tentativo di comunicare qualcosa) dall'emittente al recettore sono ovviamente moltissime, ma la loro valutazione dipende non tanto dall'effettivo successo della comunicazione stessa, quanto piuttosto dalle aspettative di chi l'effettua e di chi la riceve, se è vero che in determinate circostanze ci accontentiamo anche di una comprensione decisamente molto difettosa (es. una pessima registrazione di una dichiarazione che per ipotesi consenta di sventare un attentato terroristico), mentre in altre ci affliggiamo solo perché non è stata correttamente rilevata una sfumatura secondaria ed appena percettibile di una

nostra comunicazione (es. per un attore di teatro, perché in tal caso il suo successo verrebbe ad essere offuscato da un mezzo malinteso). Ne consegue che in questa materia è sommamente imprudente affrettarsi a generalizzare in senso ottimistico o pessimistico-scettico. La tesi dell'incomunicabilità è inoltre seriamente esposta al seguente dilemma: o la si dichiara assoluta e totale, inesorabilmente cadendo nell'aporia del Mentitore, o ci si limita a parlare di comunicazione imperfetta, nel qual caso si dà per scontato che almeno in parte essa ha avuto successo.

Ora nella terza sezione del *ptmo* incontriamo poco meno che l'intera gamma delle valutazioni possibili. Il pessimismo estremo è di rigore ma, tanto per cominciare, nella versione sestana, par. 84, leggiamo semplicemente che il *logos non* è la realtà di cui pure parla, e che al nostro eventuale interlocutore non additiamo propriamente delle cose, bensì un *logos*. Ciò implica forse che il *logos* trasmetterà, fatalmente, una rappresentazione della realtà distorta al punto da renderla completamente irriconoscibile? Gorgia sembra sbrigativamente procedere in questa direzione (dunque in direzione di uno scambio fallace tra comunicazione imperfetta e comunicazione semplicemente non riuscita) allorché alla fine del par. 84 e all'inizio del par. 85 dichiara che l'ente esterno a noi non diverrà mai «il nostro *logos*» e, non essendo *logos*, non è suscettibile di essere mostrato e comunicato. Ma già alla fine del par. 85 egli non manca di fare una dichiarazione decisamente compromettente per le sorti del suo terzo *demonstrandum*. *To ektos tou logou*, egli dice, *mēnytikon ginetai*: è l'oggetto esterno a dare un significato e un senso alle parole e ai discorsi, ciò che conferisce loro un qualche valore referenziale e ne assicura l'utilizzabilità (o almeno una limitata, parziale ancorché effettiva utilizzabilità). Gorgia non precisa se *to ektos* assicura un minimo o un massimo di affidabilità ai discorsi, ma è chiaro che qualora fosse in tal modo assicurato anche soltanto un minimo di corrispondenza tra *logos* e realtà, il terzo *demonstrandum* del *ptmo* risulterebbe irrimediabilmente compromesso, si ridurrebbe all'innocuo rammarico per il carattere imperfetto delle nostre comunicazioni, cui non si negherebbe tuttavia almeno una certa efficacia. Nel successivo par. 86 ci vien detto inizialmente che la

parola appartiene ad un ordine categoriale diverso da quello cui appartengono i corpi visibili ed i suoni, *ta horata kai akousta*, ma, ancora una volta, l'enunciato viene subito dopo specificato in un modo particolarmente infelice dal punto di vista del *demonstrandum*: *to horaton* e il *logos* — leggiamo — non sono percepiti dal medesimo organo. Un simile enunciato lo si può certo interpretare nel senso che vediamo con gli occhi e comprendiamo con la mente, ma come negare ogni rilevanza al fatto che il *logos* scritto lo vediamo con gli occhi al pari di un qualunque altro *horaton*? Dopotutto Gorgia ha scritto queste cose. Se poi si vorrà pensare per un momento al *logos* comunicato oralmente, come non ricordarci che in questa forma il *logos* assomiglia vistosamente alla generalità degli altri possibili *akousta*? Muovendo da una così male argomentata proclamazione di estraneità categoriale tra *logos* e cose avremmo potuto attenderci, a questo punto, una conclusione altrettanto drastica e forzata, ma il resoconto di Sesto ci sorprende ancora una volta. La conclusione del par. 86 è decisamente prudente: ciò che il *logos* non riesce a cogliere e a significare in modo appropriato non include la realtà tout-court, e neppure soltanto *ta horata* e *ta akousta*, bensì se semplicemente *ta polla tōn hypo-keimenōn*, la maggioranza (non la totalità) delle sostanze. Ma se la conclusione è che il *logos* significa correttamente ed efficacemente almeno *alcune* sostanze (quante? poche, molte?), allora il *demonstrandum* è vistosamente mancato. Dire che solo in qualche caso riusciamo a comunicare nel migliore dei modi, che le nostre comunicazioni sono, il più delle volte, approssimative ed imprecise, anche se in una minoranza di altri casi ci riesce di superare questi limiti, è infatti la meno sconcertante delle verità!

Nella sintesi pseudoaristotelica di queste stesse elucubrazioni il tema dell'estraneità categoriale fra cose parole e pensieri è certo meglio argomentato, ma il passaggio fallace dall'estraneità *secundum quid* all'estraneità *simpliciter* è ancor più manifesto. Secondo la versione pseudoaristotelica, infatti, nulla vieta che uno stesso oggetto appaia in modo dissimile (*mē ho-moion*) ad osservatori diversi (980b12-13) e così pure al medesimo osservatore in tempi diversi (b16), e pertanto (b17) ben

difficilmente (*scholēi*) un soggetto potrà percepire *esattamente* la stessa cosa (*pan tauto*) di un altro. Ma che nelle nostre comunicazioni solitamente s'insinui una certa imprecisione idonea a dar luogo a limitati malintesi è una verità che può sconcertare giusto chi insegue l'utopia della certezza certissima. In ogni caso ha ben poco a che vedere con l'impossibilità di comunicare, e meno che mai con la chiusura solipsistica.

Questo, d'altronde, è tutto quanto i due resoconti fanno offrire sul conto dell'incomunicabilità. Il che equivale a dire che, stando alla documentazione pervenutaci, Gorgia avrebbe mancato largamente il suo terzo bersaglio, cioè per l'appunto quello proposto come il vero ed unico fondamento dell'intera sua trattazione.

Al quesito se un simile scompenso sia da attribuire allo stesso Gorgia oppure unicamente ai suoi epitomatori è difficile rispondere, ma una congettura mi sarà consentita. Chiediamoci per un momento in qual modo dalle premesse note sarebbe stato possibile pervenire alla proclamazione del *demonstrandum*, che nella formulazione pseudoaristotelica suona: *ei de kai esti kai gnoston, ...ou dēlōton*, mentre Sesto la riformula così: *ei kai katalēpton, ...anexoiston kai anermēneuton tōi pelas*. Difficilmente, io credo, si potrà pensare ad altro che ad un'amplificazione fondata precisamente sullo scambio fallace tra *secundum quid* e *simpliciter*, tra difficoltà e impossibilità della comunicazione. Se ammettiamo che la comunicazione sia normalmente imperfetta, possiamo inferirne, a buon diritto, che una comunicazione perfettamente riuscita è di norma impossibile, ma solo a torto potremmo inferirne che *ogni* comunicazione è *del tutto* impossibile. Fino a prova contraria non credo che Gorgia avrebbe potuto regolarsi in altro modo. Ora i due riassunti del *ptmo* di cui disponiamo autorizzano certo ad attribuirgli uno scambio fallace di questo tipo (anche se meno maldestro di quanto non ci appaia nelle due epitomi), ma a patto di revocare in dubbio la fedeltà al testo di almeno due dichiarazioni riportate da Sesto. Individuerei la prima nell'enunciato, già riferito, del par. 85, l'ammissione che *to ektos tou logou mēnytikon ginetai*. Se si concede che è la realtà esterna a dare un senso ai discorsi, come si potrà sostenere che i discorsi sono

del tutto fuorvianti? Essi saranno imprecisi, ma non certo privi di senso; imperfetti, ma non addirittura inutilizzabili. L'altra dichiarazione incauta va ravvisata, io credo, in *ta polla tōn hypokeimenōn* (par. 86). Se il *logos* manca il bersaglio solo nella maggior parte dei casi, va da sé che in una minoranza di altri casi non lo manca affatto. Chi avesse voluto confutare Gorgia avrebbe potuto benissimo ricavare da queste due sole ammissioni una limitata ma innegabile confidenza nella capacità di comunicare. Sesto, poi, avrebbe potuto benissimo additare proprio in queste ammissioni il criterio cui Gorgia pretendeva di avere tolto ogni legittimità e proponibilità.

Ma non dobbiamo dimenticare che la terza parte del *ptmo* è, con ogni verosimiglianza, sunteggiata in modo assai sbrigativo sia da Sesto che dallo pseudo-Aristotele.

Una conclusione sembra comunque imporsi: Gorgia ha affidato l'onere di asseverare il «più solido» degli assunti del suo trattato ad un'argomentazione indubbiamente fallace, anche se suscettibile di facile amplificazione retorica. Che poi la terza parte del *ptmo* attesti l'abbandono della concezione referenziale del linguaggio (come ha di recente sostenuto G. B. Kerferd) e l'adozione di una concezione operativa (come ha sostenuto Mourelatos)² mi pare assai dubbio: le due epitomi ci dicono poco, offrono enunciati mal coordinati fra loro (spesso anzi incompatibili, come ho cercato di mostrare) e riposano su una fragile fallacia. A Gorgia riconosceri piuttosto l'attenuante di aver battuto una strada che non conosceva, di aver tentato un'argomentazione della cui fragilità poteva non essere sicuro già in partenza. Ma ritorniamo con questo al quesito iniziale. Il passaggio fallace dal *secundum quid* al *simpliciter* sarà stato involontario o consapevole? O si può pensare ad una terza eventualità? E' possibile che Gorgia si sia reso conto, in qualche misura, della illegittimità del passaggio da "comunicazione difficile" a "comunicazione impossibile"? E la rilevazione di uno scambio fallace di questo tipo può ritenersi compatibile con un genuino interesse filosofico di Gorgia relativamente ai problemi discussi nel *ptmo*? In altri termini: quale coesistenza fra impegno speculativo e virtuosismo retorico?

A questo riguardo ho da offrire due analogie, più che una

risposta. La prima concerne un altro contesto in cui è normale servirsi di argomentazioni fallaci dello stesso genere: l'ambito delle vertenze giudiziarie. Dello scambio tra *secundum quid* e *simpliciter* ci si serve normalmente per accusare e per discolorare. Se almeno una circostanza attenuante è ammessa dalla controparte, allora si tenta di inferirne che l'imputato non è colpevole, anzi è innocente e non ha propriamente commesso il fatto (cfr. Plut. *Per.* 36: Protagora e Pericle discussero per un intero giorno sulla possibilità di imputare un omicidio involontario non all'uccisore ma al giavellotto che ha colpito la vittima; cfr. del resto anche Antifonte, seconda *Tetralogia*); se invece si concede un qualche coinvolgimento o corresponsabilità dell'imputato, allora l'accusa tenterà di argomentare che le circostanze non possono essere invocate come valida scusa, che sono irrilevanti ed evocate in modo pretestuoso. Di queste procedure, documentate non solo da una tetralogia di Antifonte e dalla notizia plutarchea sopra riferita, ma anche dalla tragedia³, lo stesso Gorgia offre un chiaro esempio nell'*Elena*. Se ne potrebbe inferire una ben stabilita familiarità con questa specifica fallacia e la sua utilizzazione in mala fede, tanto più che la terza parte del *ptmo* fa perno su un assunto che contrasta in modo assai vistoso con notissimi paragrafi dell'*Elena* (esaltazione del *logos dynastēs megas*). Ma anche questo contrasto si fonda su un mero giuoco di sottolineature: nel *ptmo* si mettono in evidenza gli insuccessi della comunicazione, nell'*Elena* i successi di questo *logos* incantatore che non necessariamente persuade intorno alla verità⁴. Successi e insuccessi valutati col metro delle aspettative, anziché con quello dell'insuccesso più completo da un lato, e della comunicazione perfettamente riuscita, senza smagliatura alcuna, dall'altro.

Una seconda analogia la desumerei da Platone il quale, nel *Fedone*, dall'enunciato «l'anima vale molto più del corpo» ne ricava un altro ben più discutibile, che suona: «io sono la mia anima ed ho un corpo, ma il corpo non ha nessun pregio e nessun valore, costituisce nient'altro che un impedimento». Per fragile che sia questo secondo enunciato, esso ha goduto di una fortuna plurisecolare, grazie anche al Cristianesimo, ed è stato spesso usato in un'accezione riduttiva, quale espressione impro-

pria (ma più efficace ed incisiva) del primo enunciato: il primo infatti può lasciare indifferenti, poiché concede che il corpo ha pur sempre un suo valore, mentre il secondo fa percepire molto bene l'esigenza di una irrinunciabile *metanoia*. Ciò prova, se ce ne fosse bisogno, che si possono dire con convinzione anche cose decisamente contrarie all'evidenza, posto che l'argomento sia poco esplorato ed affascini colui che si appresta a svolgerlo. Come si potrebbe escludere questa eventualità nel caso di Gorgia?

La sola cosa che escluderei con decisione è la maggiore «profondità» della terza sezione del *ptmo* in confronto con la prima: la proclamata (ma male argomentata) estraneità categoriale fra cose pensieri e parole è ben poca cosa, mi sembra, al confronto con la dimostrazione che all'inesistente dev'essere comunque riconosciuta una qualche forma di esistenza, se non altro quale ben identificato oggetto del pensiero ed occasionale tema di alcuni discorsi.

Infine: si discute, da alcuni anni, sulla possibilità che delle argomentazioni risultino fallaci ma non anche invalide. Anch'io ritengo che si diano molti casi di «fallaciousness without invalidity», ma escluderei che se ne possa trovare un esempio nel *ptmo*.

NOTE

¹ Il *Palamede* sembrerebbe smentire questa analisi, in quanto presenta un analogo procedimento regressivo in cui tuttavia il primo *demonstrandum* (che Palamede non ha tradito i greci) esercita una ben più vistosa e più difficilmente discutibile centralità sull'intera costruzione argomentativa: mentre nel caso del *ptmo* la dimostrazione dell'incomunicabilità non comporta, di per sé, anche l'inconoscibilità del reale, e dalla dimostrazione dell'inconoscibilità non consegue per nulla anche la sua inesistenza (occorre una dimostrazione suppletiva che la precedente rende almeno proponibile), nel caso del *Palamede* il primo *demonstrandum* si configura come l'unica ragion d'essere delle varie dimostrazioni collaterali, da ognuna delle quali consegue, senza altre mediazioni, la proclamazione della sua presumibile veridicità (o falsità). Mentre per il *Palamede* questo primo *demonstrandum* è cruciale (da esso dipendono il verdetto dei giudici popolari e l'onore delle parti in causa), nel *ptmo* l'enunciato «Cercherò di dimostrarVi che nulla esiste» si configura come un corollario sconcertante ma accessorio, di cui si può anche fare a meno, se necessario, tanto più che addita l'eventualità più remota che si possa immaginare, e nella sua stessa formulazione include la supposizione contraria (che esistano almeno l'oratore ed un qualche suo uditorio). Si aggiunga che manca del tutto, nel *Palamede*, la progressione per effetto della quale si assume che la dimostrazione successiva sia più perentoria di quella precedente.

² G. B. Kerferd, *The Interpretation of Gorgias' Treatise ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*, Deucalion XXXVI, 1981, 319-327; A. P. D. Mourelatos, 'Ο Γοργίας για τή λειτουργία τῆς γλώσσας, in Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ / *The Sophistic Movement*, Athens, Athenian Library of Philosophy, 1984, 223-231.

³ Ricordo, oltre all'*Oresteia*, almeno l'agone fra Elena ed Ecuba nelle *Troiane* di Euripide (spec. vv. 948-1032), ma è chiaro che la problematica delle circostanze attenuanti per effetto delle quali l'agente non può essere ritenuto pienamente responsabile di certe sue azioni particolarmente deplorevoli è pressoché onnipresente nella tragedia attica del V secolo.

⁴ Da notare la corrispondenza fra questa esaltazione della potenza del *logos* e il par. 84 dell'epitome sestana del *ptmo*, in cui si sostiene che il *logos* non è propriamente la realtà: è accattivante la prospettiva di perfezionare questa saldatura precisando che il *logos*, più che a rappresentare e riprodurre in modo imperfetto la realtà, provvede a trasmettere e suscitare emozioni, eventualmente avvalendosi proprio della rappresentazione deformata e deformante che sa dare della realtà.

ANIELLO MONTANO

ΛΟΓΟΣ ED ΑΙΣΘΗΣΙΣ NEL DISCORSO GORGIANO
SULLA REALTA'

A giusta ragione recentemente e ripetutamente si è insistito sul carattere logico del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* di Gorgia, in opposizione a quanti leggevano quest'opera come il manifesto del «nichilismo» o come puro e semplice *παίγνιον*¹. In questa operetta, come si sa, il filosofo fa uso di una procedura dimostrativa rigorosa e stringente per affermare tre capisaldi della sua concezione circa l'esistenza dell'essere, la eventuale possibilità di conoscerlo e di comunicarlo ad altri. In questa dimostrazione, però, l'uso di procedure logiche non esclude affatto il richiamo all'esperienza sensibile,² ma, ad un'analisi attenta, sembra stabilire con questa un rapporto di «supplenza», se non addirittura di dipendenza. La dimostrazione razionale — sembra dire Gorgia — può e deve essere utilizzata soltanto nei casi in cui non è possibile stabilire una «verità» attraverso la diretta ed immediata esperienza empirica.³ Soltanto su un terreno metaempirico, o comunque non oggetto di esperienza diretta, si deve far ricorso ad un «discorso» che sia il più incalzante ed il più consequenziale possibile. E non basta! Nel corso della dimostrazione ci sono momenti in cui lo stesso discorso logico, per evitare di perdersi in un assurdo vaniloquio, ha bisogno di un confronto diretto con l'esperienza per ricavarne indicazioni utili alla individuazione della direzione da percorrere.

Se è vero, come sembra si possa ricavare dalla testimonianza di Olimpiodoro⁴, che la stesura del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* vada

collocata all'inizio dell'attività filosofica di Gorgia, possiamo ipotizzare che l'operetta, nel suo intento demolitorio delle teorie «astratte» dei sostenitori dell'unità dell'essere o della sua molteplicità, svolga il ruolo di documento programmatico al cui contenuto teorico si ispirerà tutta la successiva produzione gorgiana⁵. Prima di procedere ad ogni elaborazione dottrinale, Gorgia vuole demolire con le stesse armi logico-dialettiche usate dai «metafisici» e dai «dommatici» ogni illusione circa la possibilità da parte della mente umana di dimostrare l'esistenza di una realtà assoluta, di una realtà considerata, cioè, nella propria inseità. Vuole, in tal modo tagliare alle radici ogni possibilità di un discorso puramente teoretico che si ponga fuori dalla concretezza dell'esperienza umana o contro di essa⁶.

Su questo terreno metaempirico, su un terreno, cioè, sul quale l'*ἄσθησις* non può far valere le sue ragioni di concretezza, bisogna dimostrare, attraverso l'uso più rigoroso possibile degli strumenti logici, la contraddittorietà, l'insufficienza e quindi la falsità di ogni *logos* proteso alla dimostrazione dell'essenza di un presunto «vero» essere che fungerebbe da essenza metafisica fondativa delle esperienze particolari degli uomini; e anzi bisogna andare oltre e mostrare che se anche esistesse, questo «assoluto» non sarebbe conoscibile né esprimibile⁷.

La «verità», che — data la natura particolare dell'oggetto intorno a cui verte il discorso — non può essere attestata dall'esperienza dei singoli soggetti, deve essere stabilita attraverso un discorso articolato in modo assolutamente corretto, attraverso, cioè, un *ὀρθὸς λόγος*⁸. Ma ciononostante, tra i due piani, quello logico e quello empirico, corre una distanza incolmabile⁹. La «verità», nel primo caso, rispecchia solamente la *ὀρθότης* intrinseca al discorso, la sua necessità logica, la coerenza delle proposizioni tra di esse, non è mai la «verità» come conquista della «realtà» nella sua absolutezza¹⁰. Nel caso dell'esperienza sensibile, invece, la «verità» si alimenta della carne e del sangue del soggetto senziente, coincide con quella percezione, quel sentimento, quella emozione, vivi ed attuali, che ci fanno agitare e soffrire, che ci stimolano o ci frenano, che sono praticamente il nostro essere ed il nostro modo di agire¹¹. Ma, proprio per conquistare la consapevolezza che questa seconda è l'unica «verità»

conseguibile da parte dell'uomo, bisogna demolire la certezza delle dottrine filosofiche piú accreditate, dimostrando l'inconsistenza e l'assurdità logica delle loro dimostrazioni.

Il λόγος¹², inteso come discorso, come successione di proposizioni logicamente articolate, svolge allora un ruolo puramente confutatorio: ci permette di uscire dai «sogni metafisici» ed apre la strada alla consapevolezza, piú umana e concreta, secondo cui l'unica «verità» che l'uomo può conquistare e vivere è limitata alla sua particolare esperienza. Ed è proprio con un ὁρθὸς λόγος¹³ che si può dimostrare l'assurdità e la contraddittorietà di ogni discorso metafisico¹⁴.

Chi, come gli Atomisti, afferma che esiste il μὴ ὄν¹⁵, ad esempio, non si accorge dell'assoluta assurdità (ἄτοπον) in cui sfocia il suo ragionamento quando afferma che un ente contemporaneamente è e non è¹⁶. E' proprio questa assurdità logica che fa perdere credibilità alla tesi e al discorso con cui la si vuole sostenere, ne svela la carica dommatica e la denuncia come tesi ingiustificata.

Inoltre, trattandosi di cose contrarie tra di esse (ἐναντία), se si affermasse l'esistenza del μὴ ὄν si dovrebbe dedurre (συμβέβηκε) l'inesistenza di τὸ ὄν¹⁷. Ma anche il ragionamento di chi, come Parmenide, voglia sostenere l'esistenza del solo τὸ ὄν si impania in continue aporie e sfocia nelle conclusioni piú assurde¹⁸. Che poi non esistano insieme τὸ ὄν e μὴ ὄν è deduzione facile (εὐεπιλόγιστον)¹⁹. L'unica conclusione credibile, ricavabile con «logica necessità», è che οὐδὲν ἔστιν²⁰.

Un λόγος poco rigoroso, come si vede, si mostra incapace di dimostrare l'esistenza di alcunché. Ogni sua pretesa di svelare l'esistenza di principi archetipi, aspiranti ad accreditarsi come la «vera realtà», «l'essenza universale» ed «assoluta» delle cose particolari, naufraga così irreparabilmente, travolta dal rigore logico della dimostrazione razionale²¹.

La forza confutatoria e persuasiva del discorso dimostrativo sta non solo nel suo procedere ἐξ ἀνάγκης, secondo una stringente necessità logica, ma anche nell'ampiezza della sua applicazione, nella capacità, cioè, di affrontare e demolire ogni possibile proposizione. La critica sottile e demolitrice del ragionamento non risparmia, né lascia in ombra alcuna ipotesi concettuale e

non si appaga finché non le ha affrontate tutte, non ha squarcia-
to il velo di mistero che le avvolge per dimostrarne l'inconsi-
stenza e la dommaticità. Alla conclusione οὐδὲν ἔστιν si arriva
soltanto dopo avere constatato che, oltre alle tre alternative se-
condo cui potrebbe esistere o l'ente o il non ente o l'uno e l'altro
insieme, null'altro sia pensabile (παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται) ²².

Rigore e completezza di analisi rendono, abbiamo constatato,
l'argomentazione irresistibile e vincente. E certamente ad im-
pressionare gli uditori di Gorgia dovette contribuire non poco
il procedere κατ' ἀνάγκην del suo discorso, la capacità di attac-
care e demolire tutti gli altri discorsi, mostrandosi, a sua volta,
inattaccabile. Se si coniò apposta un neologismo per indicare
il modo di parlare di Gorgia, il tanto famoso γοργιάζειν ²³, e se
in ambiente socratico era stata formulata la congettura, ripor-
tata da Filostrato, secondo cui la bella ed intelligente Aspasia
aveva raffinato la lingua di Pericle secondo la maniera di Gor-
gia ²⁴, certamente ciò non era dovuto soltanto alla forza espres-
siva assicurata al discorso dall'uso di tropi, ipallagi, di parinosi,
di asindoti e di altre figure retoriche ²⁵, ma anche all'andamento
necessitante della tecnica argomentativa ²⁶.

Nonostante il rigore e la completezza delle ipotesi concet-
tuali considerate, il λόγος, abbiamo visto, non svela né dimostra
l'esistenza di una realtà a se stante, di una realtà assoluta non
perfettamente coincidente con le «cose visibili, udibili e, in ge-
nere, sensibili» (τὰ ὄντα ὁρατά... καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά) ²⁷.
Il suo uso è finalizzato, invece, proprio a dimostrare l'esatto con-
trario, a battere in breccia qualsiasi tentazione intellettualistica
mirante a formulare ipotesi sull'«essere» concepito assoluto e
non percepibile sensibilmente ²⁸.

In questo senso la «verità» del discorso argomentativo non
contrasta, né supera la «verità» della sensazione. Anzi, la accre-
dita ancora di più in quanto la svela come unica «verità» con-
creta. L'ὁρθὸς λόγος svolge, cioè, la sua funzione demolitrice, con-
trastando sul piano puramente logico ogni tentativo di fonda-
zione metafisica della realtà, non contro, ma a favore del-
l'αἴσθησις. Il suo uso è direttamente collegato al progetto di ac-
creditamento dell'esperienza come l'unica realtà con cui l'uomo
può venire a contatto, di cui può testimoniare l'esistenza e da

cui è condizionato nella vita²⁹. Questa sottolineatura del particolare sensibile come unica realtà sperimentabile dall'uomo, come giustamente è stato osservato, «lungi dall'essere l'espressione di un "manifesto antiscientifico" sta a significare che quella realtà di cui parlano i filosofi precedenti, chiusa in se stessa, priva di articolazioni interne (l'essere eleatico), ma comunque sempre priva di riferimento sperimentabile sensibilmente con i fenomeni, gli aspetti, le cose particolari, che ci circondano nella nostra vita di ogni giorno, è *in realtà un nulla*, si dissolve inevitabilmente in un vuoto girare del pensiero su se stesso»³⁰. Il pensiero rigorosamente articolato svolge sì una sua funzione precisa e particolare, ma questa deve essere limitata alla confutazione di ogni ingiustificata pretesa del pensiero stesso a voler accreditare l'esistenza di un assoluto, a giustificare dommaticamente l'esistenza di un fondamento metafisico della realtà. Al di fuori di questo ruolo confutatorio, svolto sul piano della pura razionalità, il pensiero non svolge e non può svolgere alcun ruolo propositivo nella determinazione e nella conoscenza del reale. Lo spazio riservato all'esercizio della razionalità, al puro discorso logico, riguarda, dunque, soltanto ciò che non attiene direttamente all'esperienza o che, nel caso specifico, non può essere documentato da una prova di fatto. In questo senso l'azione sostitutiva del λόγος nei confronti di tesi non confortate da esperienze dirette può essere definita di *supplenza* dell'esperienza sensibile.

Una conferma a questa nostra affermazione sembra provenire anche dall'*Encomio di Elena* e dalla *Difesa di Palamede*. Fatta salva la prospettiva diversa che caratterizza *Sul non essere o sulla natura* e le due opere appena citate (il trattato gnoseologico inteso a ristabilire il «vero» circa la realtà, le altre due opere intese a confutare le calunnie e a ridare dignità morale a due personaggi emblematici), l'uso del discorso in rapporto al valore dell'esperienza è lo stesso. Sia per Elena che per Palamede manca qualsiasi prova sensibile sufficiente a condannarli o a scagionarli in modo definitivo. Nessuno con una «prova di fatto» (πειρα)³¹ può in modo perentorio testimoniare una precisa verità ed eliminare così dubbi ed incertezze. Proprio in assenza di una πειρα nasce il dibattito ed il confronto delle opinioni. In

assenza ed in sostituzione della certezza derivante da una esperienza emerge la necessità di «esprimere rettamente il vero» (λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς) e di «confutare i detrattori» (ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους)³².

L'uso del λογισμός³³, con cui Gorgia vuole chiarire la «verità» (δείξας τὰληθές) e far cessare l'ignoranza (παῦσαι τῆς ἀμαθίας)³⁴ intorno alla vicenda di Elena, diventa possibile soltanto in quanto l'evento in se stesso si presta a differenti interpretazioni, non ha la trasparenza dei fatti sperimentati³⁵. Il λογισμός, con il suo procedere rigoroso e necessitante e con il considerare ogni possibile ipotesi³⁶, è capace di confutare opinioni affrettate o interessate, di stabilire una verità logica in sostituzione di una verità fattuale. Palamede, a sua volta, può procedere alla sua difesa in quanto Ulisse non è in grado di provare la sua accusa in base a prove certe: non possedendo, né lui né altri, una conoscenza precisa e diretta (σαφῶς ἐπιστάμενος)³⁷ dell'ipotizzato tradimento³⁸. Basterebbe mettere in campo eventuali prove testimoniali per far cessare il dibattito e vanificare ogni possibile tentativo di Palamede di provare la sua innocenza con un discorso. Mancando questa possibilità e fondandosi l'accusatore su una mera supposizione (δοξάζων), la «verità» potrà essere stabilita attraverso un discorso non contraddittorio che proceda ad esaminare compiutamente eventuali ipotesi ed obiezioni³⁹. La «verità logica» è accreditata in tal modo quale succedanea di quella che sarebbe stato possibile ricostruire su dati di fatto sperimentati, se ce ne fossero stati. Nell'*Elena* e nel *Palamede*, così come *Sul non essere*, il discorso può costruire, dunque, soltanto una *verità logica*, una verità la cui consistenza è legata soltanto al corretto uso logico del linguaggio, una «verità» che deve godere di maggior credito di quello dovuto alle «opinioni» costruite con discorsi contraddittori e poco rigorosi, ma che certamente non è tale da pretendere di rappresentare la «realtà» nella sua concreta fattualità⁴⁰.

L'οὐδὲν ἔστιν dell'opera sulla natura vale, dunque, soprattutto come ammonimento contro ogni abuso della ragione, contro ogni utilizzo in chiave metafisica del λόγος. Che l'essere esista o non esista, che sia uno o molteplice, finché è considerato nella sua assolutezza, non rappresenta affatto una questione che ri-

guarda l'uomo. Essendo totalmente privo di qualsiasi consistenza fenomenica, l'essere assoluto anche nell'ipotesi che esista è come se non esistesse⁴¹. Il discorso che conclude con l'οὐδὲν ἔστιν è preferibile all'altro, che alla prova della critica si è rivelato contraddittorio e parziale, soltanto per il suo rigore e per la maggior ampiezza delle ipotesi considerate nelle sue analisi. Ma né l'uno né l'altro sono portatori di *verità assolute*, di verità esprimenti un punto di vista oggettivo sull'essere. E ciò per il semplice motivo che tra essere e pensiero c'è uno iato irre recuperabile, una distanza incolmabile⁴². Pur se si ammettesse l'esistenza dell'essere, infatti, questo non potrebbe essere conosciuto nella sua presunta oggettività e tanto meno potrebbe essere espresso dal discorso, neppure dal discorso più rispettoso della ὁρθότης logica.

La verifica dell'affermazione secondo cui non c'è corrispondenza tra essere e pensiero, oltre ad essere semplice, è illuminante per la nostra tesi circa il rapporto tra λόγος ed αἴσθησις nel discorso gorgiano sulla realtà. Il principio fondamentale su cui si basa tutta la dimostrazione è che «se le cose pensate non sono esistenti, ciò che esiste non è pensato»⁴³. Questa affermazione, nella testimonianza di Sesto che fa di tutto perché il suo discorso che sembra riprodurre l'andamento del discorso di Gorgia (φησὶν ὁ Γοργίας), è considerato «conforme a ragione» (κατὰ λόγον), «secondo necessità logica» (κατ' ἀνάγκην), «conclusione giusta e conseguente» (ὕγιες καὶ σῶιζον τὴν ἀκολουθίαν)⁴⁴. Si tratta di un ragionamento logico, rigoroso ed inderogabile, strutturato in modo tale che una volta dimostrata l'ipotesi, di *necessità* è dimostrata anche la conclusione⁴⁵. A Gorgia basterà dunque mostrare che le cose pensate non sono esistenti per ritenere dimostrata l'affermazione che le cose, seppure esistono, non possono essere pensate. Ma che le cose pensate non sono esistenti è cosa manifesta (συμφανές)⁴⁶. Se, infatti, ipotizzassimo il contrario, e cioè che i contenuti del pensiero sono esistenti, dovremmo concludere che tutti i contenuti del pensiero, in qualunque modo uno li pensi (καὶ ὅπη ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ), debbano esistere⁴⁷. «Ma ciò — conclude Gorgia — è completamente contrario all'esperienza» (ὅπερ ἐστὶν ἀπειφαῖνον)⁴⁸. Per la verifica della eventuale corrispondenza tra contenuti di pensiero e real-

tà di fatto, dunque, non basta il semplice rigore discorsivo, il rispetto dell'ὁρθὸς λόγος. Una semplice verifica empirica, un controllo dell'esperienza, sono sufficienti a mettere in crisi la pretesa del pensiero a valere come garanzia dell'esistenza del pensato. Bisogna convenire che sul piano della dichiarazione dell'esistenza, il semplice λόγος è insufficiente e «che le dimostrazioni possono affermare tutto senza eccezione (τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα)»⁴⁹.

Se accettassimo la tesi dell'esistenza dei contenuti di pensiero e proclamassimo l'identità di essere e pensiero, avremmo la conseguenza logica che τὸ μὴ ὄν, per il fatto stesso di non essere, non deve neppure essere pensato⁵⁰. Ogni pensiero, di conseguenza, dovrebbe essere corrispondente alla realtà e non dovrebbe esistere neppure il falso (οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος)⁵¹. Ma sono contrarie all'esperienza sia la rivendicazione di esistenza per i contenuti di pensiero, sia l'affermazione di non pensabilità del non esistente. Basterà una semplice verifica empirica a confermarlo. Nel primo caso «non è vero che, se uno pensa un uomo che voli o dei carri che corrono sul mare, subito un uomo si mette a volare o dei carri a correre sul mare. Pertanto il pensato non esiste»⁵¹. Nel secondo caso, il fatto che siamo pensabili Scilla, la Chimera e tante cose non esistenti è la dimostrazione più eloquente ed immediata che non è pensato ciò che esiste e che, dunque, l'essere non è pensato⁵².

Con due semplici controlli sperimentali, si è evitato che il λόγος si incamminasse lungo la strada di un pericoloso, perché astratto, idealismo. L'aver appurato l'inesistenza del pensato e la pensabilità dell'inesistente ha impedito che il discorso si sviluppasse a partire dalla proposizione, indimostrabile ed inverificabile, secondo cui il pensiero pensa sempre l'essere. La logica è diventata in tal modo tributaria dell'esperienza: se ha evitato di chiudersi in un vuoto formalismo o nella presunzione della corrispondenza delle sue «verità» alla realtà di fatto, lo deve soltanto all'esperienza. Quest'ultima, allora, oltre a limitare il campo d'azione del *discorso*, lo verifica e ne previene eventuali abusi. L'idealismo, implicito nella tesi che pensare significa sempre pensare l'essere, è stato da Gorgia battuto senza far ricorso ad alcun ragionamento puramente logico, ma ser-

vendendosi soltanto di semplici esperienze, immediatamente verificabili. Con due esempi concreti, Gorgia ha mostrato l'esistenza di una frattura insanabile tra essere e pensiero. Il pensiero, infatti, lungi dal rispecchiare la realtà in sé, è sempre e solamente espressione delle esperienze e delle attività umane, quali sensazioni, volizioni, desideri, costruzioni fantastiche e così via. Il che significa, come appunto suona la seconda tesi del *περί τοῦ μὴ ὄντος*, che seppure esistesse un vero essere, non potrebbe mai essere colto dal pensiero nella sua assolutezza⁵³.

Né vale, in una estrema difesa della corrispondenza dei contenuti del pensiero alla realtà, invocare la specificità della via con cui si fa esperienza delle cose particolari. Sbaglierebbe chi volesse applicare anche al pensiero la regola che vale per le singole percezioni sensibili. Se, infatti, è legittimo affermare che «ciò che si vede, in tanto si dice visibile, in quanto si vede; e quel che si ode, in tanto si dice udibile, in quanto si ode; né noi respingiamo le cose visibili per il fatto che non si odono, né ripudiamo le udibili per il fatto che non si vedono»⁵⁴ non è altrettanto legittimo affermare che «le cose pensate, se pure non si vedano con la vista né si odano con l'udito, esisteranno in quanto sono concepite dall'organo di giudizio che è proprio di esse»⁵⁵. E' assurdo (*ἄτοπον*) infatti pensare che dei carri effettivamente corrano sul mare, quand'anche non li si veda, per il solo fatto di averlo pensato⁵⁶.

Ma che cosa impedisce di applicare al pensiero la stessa legge ritenuta valida per le percezioni sensibili? Perché il visibile deve essere giudicato reale dalla sola vista, e così l'udibile dal solo udito, mentre il pensabile non può essere giudicato reale soltanto dall'organo proprio, cioè dal pensiero? Per il semplice fatto che, mentre il vedere, l'udire e tutte le altre percezioni si realizzano sempre in rapporto ad una realtà esterna a noi (*ἄπερ ἐκτὸς ὑπόκειται*)⁵⁷, il pensare, invece, si realizza come combinazione di nozioni provenienti dalla nostra capacità percettiva, da quella immaginativa, e così via. Il pensiero, cioè, «gioca» combinando liberamente insieme immagini, concetti e nozioni provenienti dalla nostra sensibilità e dalla nostra psiche. E' per questo che non può essere la misura per stabilire l'esistenza di una realtà⁵⁸.

In un passaggio dell'*Elena*, Gorgia sostiene: «Infatti la natura delle cose che vediamo non è quale la vogliamo noi, ma qual è coesenziale a ciascuna; e per mezzo della vista l'anima anche nei suoi atteggiamenti ne viene modellata». ⁵⁹ Aprendo gli occhi sul mondo non possiamo vedere le cose che più ci interessano in quel momento. Non possiamo far sì che il nostro occhio veda le cose che desidera vedere. Bisogna, invece, prendere atto del dato. Le cose posseggono, infatti, una natura propria, quella che è ad esse coesenziale. Per questo possiamo con estrema sicurezza considerare realtà visibile o udibile le cose che si vedono o si odono, senza procedere a nessun'altra verifica. L'occhio e l'orecchio, ma questo vale per tutti gli altri sensi, sono necessitati a vedere ciò che vedono e odono dal dato reale esistente indipendentemente da noi. Ed anche se il rapporto senso-cose non è di pura passività, tuttavia non è mai tale da determinare un'esperienza sensibile diversa da quella provocata da quella forma o da quel suono. Noi possiamo dare un senso diverso alle cose viste, ma non possiamo affatto fornire ad esse una natura diversa da quella che è propria a ciascuna. Rispetto ad una stessa realtà possiamo atteggiarci in un modo o in un altro, possiamo considerarla pericolosa o gradevole, ma non possiamo mutarne la natura.

Nel pensare (φρονεῖν), invece, la nostra mente non è in contatto con le cose, ma con nozioni provenienti dalle nostre «facoltà» psichiche e le può ordinare liberamente. Può tranquillamente coniugare insieme caratteristiche di certe realtà con quelle di altre realtà, con il risultato che ciò che viene espresso dal discorso non è conforme a ciò che è. Tra essere e pensiero c'è dunque uno stacco netto: l'essere, seppure è ipotizzabile, è inconoscibile (ἄγνωστον) ed impensabile (ἀνεπινόητον) ⁶⁰.

Se c'è una conoscenza d'essere, essa, dal versante oggettivo, non riguarda l'essere assoluto, inteso come essenza universale delle cose particolari, e, dal versante soggettivo, non riguarda il pensare. L'unica conoscenza possibile è quella che l'uomo consegue attraverso la sensibilità e che si riferisce sempre a fatti particolari, concreti, ad esperienze momentanee e soggettive; riguarda sempre quel determinato, irripetibile rapporto che il soggetto, continuamente diveniente, stabilisce con le cose par-

ticolari, anch'esse soggette a continua trasformazione. Portatrici di conoscenza e, quindi, «vere» sono, dunque, soltanto le percezioni sensibili così come sono avvertite attimo dopo attimo dal soggetto senziente. E' per questo che il pensare deve essere confrontato e, se necessario, corretto sul sentire. Tra procedura logica del pensiero (λόγος) e percezione sensibile (αἰσθησις) si stabilisce, dunque, un rapporto di superiorità del senso sul discorso logico.

NOTE

¹ Per la lettura del περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως (d'ora in poi π.τ.μ.ῶ) come manifesto del «nichilismo» si vedano: W. Windelband, *Storia della filosofia*, tr. it., Firenze 1948, p. 109, in cui si legge: «Questo nihilismo non pretendeva che lo si prendesse sul serio: il titolo stesso del libro... ha tutta l'aria di una farsa grottesca»; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912 (rist. Darmstadt 1965, da cui citiamo), che scrive: «Die Schrift über die Natur war ein παίγνιον. Der «philosophische Nihilismus» des Gorgias ist aus der Geschichte der Philosophie zu streichen. Seine Scherzrede über die Natur hat ihren Platz in der Geschichte der Rhetorik» (p. 35); K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, che, riferendosi alle argomentazioni gorgiane del π.τ.μ.ῶ, scrive: «Das Ganze eine Farce ist» (p. 39); e più recentemente, E. Bux, *Gorgias und Parmenides*, «Hermes» 76 (1941), pp. 393-407; C. M. J. Sicking, *Gorgias und die Philosophen*, «Mnemosyne», 17 (1964), pp. 225-47, che propone di assegnare Gorgia alla «Storia della controfilosofia». Per una lettura in chiave logica del π.τ.μ.ῶ, cfr. D. Viale (= A. Levi), *Studi su Gorgia*, «Logos», 24 (1941), pp. 1-38 dell'estratto ora in A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli, 1966, pp. 193-241; A. Capizzi, *Protagora*, Firenze 1955, che scrive. «L'opera antilogica di Gorgia ha un intento serio, ma sul piano logico, anziché su quello ontologico» (pp. 284-85); G. Casertano, *Natura ed istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli - Firenze 1971, il quale ritiene non azzardato un collegamento tra Gorgia ed Aristotele, in quanto «l'analoga è nel fatto che ambedue applicano gli stessi principi logici di identità e di non contraddizione» (pp. 145-146); R. Vitali, *Gorgia. Retorica e filosofia*, Urbino 1971, per il quale «ci troviamo qui per la prima volta nella storia del pensiero greco ed occidentale di fronte alla nascita della logica come scienza autonoma» (p. 177); G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I. Dai Milesii ad Antifonte*, Napoli - Firenze, 1972, per il quale in questo trattato «dalle considerazioni banali, tipiche della nostra logica quotidiana ondeggiante sempre tra la condanna e l'assoluzione, tra il rifiuto e la comprensione degli atteggiamenti umani, si sale seriamente al discorso generale, a livello cioè eminentemente speculativo» (p. 249).

² Ultimamente questo richiamo alla validità dell'esperienza sensibile in Gorgia è stato sottolineato da M. Migliori (*La filosofia di Gorgia*, Milano 1973) che individua nel Lentinese un «atteggiamento fenomenologico» interessato ad accertare e descrivere i fatti particolari singolarmente con-

siderati con la conseguente fondazione di «una retorica, un'etica, un'estetica più empiriste che razionaliste» (pp. 151-154, passim); da H. J. Newiger (*Untersuchungen zu Gorgias'Schrift ueber das Nichtseiende*, Berlin - New York 1973), che scorge nel Sofista un interesse per le sensazioni molto simile a quello di Protagora, e nota come la proposizione anassagorea ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα (DK 59 B 21a), condivisa anche da Democrito, non spingeva Gorgia in direzione degli ἄδηλα perché questi «si accontentava» (er begnügte) dei φαινόμενα; da G. B. Kerferd (*The Interpretation of Gorgias Treatise περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, «Deucalion», 36 (1981, ma stampato nel 1983), pp. 319-27), il quale richiama il passo platonico (*Meno* 76a8-e2) in cui si fa riferimento alla tesi empedoclea della percezione sensibile come effetto del passaggio delle ἀπορροαὶ staccatesi dai corpi attraverso i πόροι e del colore come ἀπορροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός per sostenere che «this is exactly what we find also in MXG, see e.g. 980b 1-2» (p. 323); da M. Massagli (*Gorgia e l'estetica della situazione. Contributo alla rilettura dell'estetica gorgiana*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 73 (1981), pp. 656-82), il quale, identificando il principio e la struttura della realtà con «ciò che accade», con i dati dell'esperienza, fa coincidere il criterio di verità con il coglimento esperienziale dell'accaduto.

³ G. B. Kerferd (*The Interpretation of Gorgias Treatise*, cit.), analizzando la terza tesi del π.τ.μ.δ., evidenzia una série di «abissi» (Gulfs) incolmabili: A) tra un senso e gli altri sensi, B) tra λόγος e πρᾶγμα, C) tra λόγος e sensazione, D) tra sensazione e pensiero, E) tra le sensazioni di un soggetto e quelle di un altro, F) tra i pensieri di un soggetto e quelli di un altro. Tali affermazioni, stabilendo una distanza incolmabile tra le «parole» e le «cose», tra le parole e le sensazioni, finiscono col rendere impossibile ogni forma di rapporto tra esperienza e discorso logico e col ridurre quest'ultimo a gratuita costruzione intellettualistica: «In default of further direct evidence I can only speculate unashamedly» (p. 325). Accentuando eccessivamente la svalutazione del momento logico nella vita dell'uomo, Kerferd è costretto a concludere: «If this was the way in which Gorgias' argument was proceeding he was introducing a kind of atomising or isolating process which might seem only to be a further example of a completely destructive technique» (p. 325). Ci convince di più la tesi di G. Casertano («*I dadi di Zeus sono sempre truccati*», *Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell'Elena di Gorgia*, «Discorsi. Ricerche di storia della filosofia» 1982/1, pp. 7-27) secondo la quale nel pensiero di Gorgia, pur essendoci un «salto» tra «essere» «pensare» e «parlare», «il linguaggio - logos - è l'unica forma che consente all'uomo di essere trasparente a se stesso» (p. 10) e perciò «è necessario che gli uomini apprendano ad usarlo, ad affinarlo, ad arricchirlo: in una parola, è necessario che gli uomini si appropriino nella maniera più piena possibile della propria cultura, perché anche questa appropriazione è parte integrante e notevole dell'esistenza dell'uomo» (p. 15).

⁴ Olymp., in *Gorg.* p. 112 Jahn = 82 B 2; cfr. anche 82 A 10. La numerazione degli autori e delle testimonianze e frammenti è quella fornita da H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1966¹². La traduzione di testimonianze e frammenti, quando non c'è altra esplicita indicazione, è quella offerta da *I Presocratici*, a cura di G. Gianantonio, 2 voll., Bari 1969.

⁵ Per la cronologia delle opere di Gorgia si rimanda a H. J. Newiger *op. cit.*, pp. 107 ss. (titolo del capitolo «*Fragen der Chronologie*»).

⁶ «Per Gorgia l'essere è un tale groviglio di «complicazioni» da risultare sempre opaco all'uomo: dell'essere non si può dir nulla, anzi esso è come se non esistesse per noi... Se l'essere dunque è opaco, ...acquista una qualche sua trasparenza per l'uomo — mai però in quanto «essere» astratto o universale, bensì sempre come essere singolarmente *questo* fatto, *questa* persona, *questo* sentimento — solo attraverso il linguaggio...» (G. Casertano, «*I dadi di Zeus sono sempre truccati*», cit. p. 11).

⁷ La polemica gorgiana appare rivolta particolarmente contro ogni tentativo inteso a cogliere i principi essenziali della realtà, contro ogni pretesa intellettualistica di andare oltre l'esperienza concreta e particolare per afferrare il generale e l'universale. Su ciò si vedano, oltre agli autori citati nella nota 2, W. Broecker, *Gorgias contra Parmenides*, «*Hermes*» 86 (1958), pp. 425-40, A. Levi *Storia della Sofistica*, cit., p. 218, che scrive: «Gorgia polemizza... contro tutte le metafisiche che avevano, in qualche modo, cercato di determinare la natura della realtà», e G. Casertano, *Un discorso sui sofisti*, Napoli 1974, pp. 70-71. G. Martano (*Contrarietà e dialettica*, cit.) ritiene che la polemica gorgiana non suoni come «nullificazione radicale» dell'essere, ma soltanto come riconoscimento della «inattingibilità» di esso: «Non è tanto la dottrina dell'ente che combatte Gorgia, quanto la pretesa dei logoi di adeguarsi ad esso» (p. 274). Su posizioni decisamente metafisiche si colloca G. Mazzara (*Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982), il quale, tra l'altro, scrive: «All'autonomia del pensiero, in Gorgia, si affianca l'esigenza contraria, di un pensiero identico alle cose... come esigenza di un ritorno dal pensiero alle cose, *dal concetto astratto ad un concetto*, per così dire, *concreto*, in cui la realtà di ciò che vi è rappresentato vi si ritrovi per quello che *effettivamente* è, e non per quello che *appare*» (pp. 85-86).

⁸ L'uso di un ὀρθὸς λόγος in Gorgia, oltre che dal rigore procedurale di tutta la lunga dimostrazione del π.τ.μ.δ. è testimoniato anche dal testo del cosiddetto *Epitafio* riportato in B 6. In questa orazione, Gorgia, tessendo l'elogio degli ateniesi morti combattendo per la loro patria, afferma che essi valutarono «più del rigore della legge la perfezione del ragionamento», πολλὰ δὲ νόμου ἀκριβείας λόγων ὀρθότατα (tr. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, II, Firenze 1961), laddove l'espressione λόγων ὀρθότατα va letta senza dubbio come «corretto modo di ragionare», come capacità della ragione di realizzare una procedura logica rigo-

rosa, tale, cioè, da fornire una «verità» propria, indipendente da quella stabilita dalla convenzione della legge. In tutto il passo Gorgia insiste sulla capacità di questi eroi di fare buon uso della *ragione*: essi utilizzano la γνώμη per assumere decisioni ed eliminano τῷ φρονίμῳ τῆς γνώμης la dissennatezza della forza. L'uso del termine γνώμη conferma e rafforza la lettura di λόγων ὁρθότεια come «perfezione del ragionamento». Questo termine, infatti, come egregiamente ha evidenziato K. von Fritz (*Die Rolle des Nous*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg von H. G. Gadamer, Darmstadt 1968, pp. 246-363) indica «sia il sapere come qualcosa che si possiede, sia, anche, il processo di acquisizione della verità» (p. 334, corsivo nostro). Una precisazione ulteriore va fatta a proposito dei termini λόγος ed ὁρθότης. Nell'accogliere la traduzione di Untersteiner di λόγος con *ragionamento*, abbiamo voluto sottolineare la carica logica presente in questo termine, scartando di proposito quella puramente linguistica o estetico-letteraria che sarebbe potuta affiorare se avessimo tradotto il termine con «parola». Gorgia, come ci attesta Filostrato (V.S. I 9,2 = 82 A 1), opera una netta distinzione tra λόγος (discorso, ragionamento) ed ὀνόματα (le singole parole che compongono il discorso). Di conseguenza anche il termine ὁρθότης assume una valenza logica e sta ad indicare lo sforzo di fornire una *logica organicità* al discorso. Su ciò cfr. A. Momigliano, *Prodicus di Ceo e le dottrine sul linguaggio da Democrito ai Cinici*, «Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino», 65 (1929-30), pp. 95-107; E. Dupréel, *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948; M. Buccellato, *Per un'interpretazione speculativa della retorica sofistica*, in *Studi di filosofia greca*, a cura di V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, pp. 181-214; A. Capizzi, *Protagora*, cit., p. 331. Una piccola storia dei vari significati assunti dal termine λόγος da Omero ad Aristotele, ed oltre, è tracciata da R. Vitali, *Gorgia*, cit. pp. 110-120.

⁹ Cfr. Sext. Emp., *adv. math.*, VII 81-82 = 82 B 3, 81-82; *De Melisso Xenophane et Gorgia* (d'ora in poi MXG) VI 19-20 (980a 16-21); G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, cit., pp. 269-270.

¹⁰ Gorgia non crede nella coincidenza di pensiero ed essere così come era stata formulata da Parmenide. Mentre per l'Eleate «è la stessa cosa pensare ed essere» (28 B 3), in quanto, essendo il pensiero una delle forme dell'essere, «essere e pensiero sono soggetti ad una stessa legge», esiste, cioè, una «analogia tra la struttura dell'universo e le leggi che regolano il nostro pensiero che su di esso specula» (G. Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1978, pp. 66-67), per Gorgia, invece, le leggi che regolano la costruzione logica del discorso non sono analoghe né corrispondono alle leggi che presiedono al corso della realtà esterna all'uomo: non c'è, pertanto, alcuna corrispondenza tra pensiero e realtà. Il pensiero, infatti, per il Sofista, non solo può, contrariamente a quanto sostenuto da Parmenide (28 B2,7), pensare anche ciò che non

esiste (82 B 3,79-80), ma può anche articolare i concetti tra loro secondo una connessione arbitraria. I discorsi, perciò, non possono essere considerati veri o falsi in virtù di una corrispondenza o meno ad una realtà oggettiva ed universale esistente in sé, ma soltanto in base alla "correttezza" della loro articolazione logica. Cfr. G. Casertano, «*I dadi di Zeus sono sempre truccati*», cit., pp. 10-11 e 25.

¹¹ Neppure l'esperienza sensibile coglie la realtà nella sua presunta assolutezza, ma rappresenta certamente più dei λόγοι il nostro concreto, immediato e particolare modo di rapportarci a quella situazione concreta, immediata e particolare che esperiamo in quel momento. L'esperienza sensibile è «vera» nel senso che è l'immediata e personale reazione del soggetto ad uno stimolo.

¹² E' stato fatto notare ripetutamente come alcuni termini greci ed in particolare il termine λόγος siano praticamente intraducibili nelle lingue moderne. A tale proposito si vedano: A. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1963, pp. 94-95; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino 1963, pp. 13-14 e 19-47; G. Calogero, *Storia della logica antica. I. L'età arcaica*, Bari 1967, pp. 96-100; F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge 1967, p. 40; A. M. Battegazzore, *Alcune riflessioni sulla traduzione del lessico filosofico arcaico*, «Discorsi. Ricerche di storia della filosofia», 1982/2, pp. 297-311.

¹³ L'obiettivo della dimostrazione logica risiede soprattutto nel tentativo di evidenziare le debolezze ed i salti logici dei ragionamenti con cui i "filosofi" credono di poter "dimostrare" la realtà. Ma l'intento confutatorio non comporta per Gorgia né un rifiuto né una sottovalutazione dell'importanza dei ragionamenti filosofici. A tale proposito si veda l'*Encomio di Elena*, 13 ed il commento a questo passo di G. Casertano, «*I dadi di Zeus sono sempre truccati*», cit., pp. 15-17.

¹⁴ Per dimostrare la nostra tesi ci siamo avvalsi principalmente del testo del π.τ.μ. 6 nella versione fornita da Sesto Empirico (*adv. math.* VII 65-87), pur consapevoli dell'uso frequente da parte di questo dossografo di termini attinti dal lessico filosofico aristotelico o postaristotelico. L'aver preferito la versione di Sesto a quella dell'Anonimo MXG, non ci impedisce di stabilire, ogni qualvolta se ne ravvisi l'opportunità, un raffronto tra le due versioni. Non potendo in questa sede procedere ad una giustificazione esaustiva della nostra scelta, ci limitiamo semplicemente a ricostruire per sommi capi lo *status quaestionis* e ad evidenziare qualche motivo giustificativo della nostra opzione. La versione dell'operetta gorgiana presente nell'anonimo MXG ritenuta da H. Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, cit., pp. 33-34) un'amplificazione o un estratto di ricostruzioni teofraste, da O. Gigon (*Gorgias «Ueber das Nichtsein»*, «Hermes», 71 (1936), pp. 186-213, in particolare 212) un'opera attribuibile ad un anonimo autore dell'antico Peripato, da M. Untersteiner (*Senofane-Testimonianze e Fram-*

menti, Firenze 1956) opera di un megarico, è considerata più attendibile di quella fornitaci da Sesto da H. Gomperz, (*Sophistik und Rhetorik*, cit.), da G. Calogero (*Studi sull'eleatismo*, Firenze 1977², pp. 189-268 passim), da O. Gigon (*Gorgias «Ueber das Nichtsein»*, cit. pp. 188-193), da A. Levi (*Storia della Sofistica*, cit., pp. 205 ss.), e più recentemente da W. Broecker (*op. cit.*), da H. J. Newiger (*op. cit.*), e da M. Migliori (*La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, pp. 148-154) che accusa la versione di Sesto addirittura di «trivialità». Contro questa posizione, ritengo sia da preferire, invece, un confronto continuo tra le due versioni: K. Joël, *Geschichte der Antiken Philosophie*, Tübingen 1921, p. 723 nota 1; R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1935, pp. 180-181; M. Untersteiner, *I Sofisti*, Torino 1949, p. 124 e, dopo di questi, molti altri, tra cui vanno ricordati in particolare: G. B. Kerferd, *Gorgias on nature or that which is not*, «Phronesis» 1 (1955), pp. 3-25; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 138-139; G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, cit., pp. 261 ss.; C. M. J. Sicking, *op. cit.*, pp. 227 ss., ed ultimamente G. Mazzara, *op. cit.*, passim, il quale, pur dando per scontata la preferibilità della versione dell'Anonimo nei confronti di quella di Sesto, intende verificare fino a che punto «sia corretta l'interpretazione dello Scettico» (p. 99). La scelta di attenerci alla tesi del confronto tra le due versioni dipende soprattutto dalla considerazione, in parte già avanzata da Untersteiner, che tanto la versione di Sesto che quella dell'Anonimo sono troppo stringate e schematiche per autorizzarci a pensare che l'una o l'altra ricalchino in modo preciso e puntuale l'andamento dello scritto di Gorgia. Entrambi i testimoni riassumono e semplificano — Sesto in verità più dell'Anonimo — tenendo presente l'obiettivo finale cui la loro opera storiografica è diretta. L'anonimo sembra interessato a verificare la portata ed i limiti del discorso gorgiano facendo riferimento alla filosofia platonica e a quella aristotelica, mentre Sesto, da parte sua, punta ad evidenziare come Gorgia, insieme a tanti altri, abbia negato l'esistenza di un criterio per l'accertamento della verità al fine di dimostrare che lo scetticismo sia da preferire ad ogni filosofia "dommatica". Va notato, inoltre, che mentre il testo dell'Anonimo, pur più ampio ed articolato, è più complesso e tortuoso e presenta numerosi guasti, il testo di Sesto, pur risentendo di un linguaggio postaristotelico e pur avendo il sapore di una ricostruzione-interpretazione, ha il merito di cogliere il nocciolo delle questioni e di presentarlo in modo molto chiaro e preciso.

¹⁵ Già R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, cit., p. 180, vedeva nell'ipotesi — da confutare — dell'esistenza del $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \nu$ un riferimento agli Atomisti. Altri sostengono che questo primo argomento della dimostrazione del primo dei $\tau\rho\acute{\iota}\alpha\ \kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\alpha$ avanzi esclusivamente obiezioni ad aporie specifiche del pensiero eleatico, mentre contro gli Atomisti e gli altri teorici dell'essere è dedicato il terzo argomento della prima dimostrazione, cfr. G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 54-55, nota 32.

¹⁶ Sext. Emp. *adv. math.* VII 67. In questo primo argomento le versioni

di Sesto e dell'Anonimo si presentano abbastanza difformi. G. B. Kerferd (*Meaning and reference. Gorgias and the relation between language and reality*, in AA.VV., *The Sophistic Movement*, Atene 1984, pp. 215-222) ritiene che in questa prima parte del trattato «both Sextus and MXG are concerned for the most part with the same arguments even if they are not all treated in quite the same order» p. 215. Per l'indicazione dei differenti punti di vista degli storici e per un tentativo di integrazione tra le due versioni rimandiamo a M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 183 nota 29 e a G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 23-66.

¹⁷ Sext. Emp. *adv. math.* VII 67. Le tesi ed il procedimento logico presenti nel discorso di Sesto sostanzialmente collimano con quelli utilizzati dall'Anonimo (979a 26-30). Lo stesso Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., p. 199, così fermo nella condanna della versione di Sesto, pur se con qualche riserva sulla terminologia sestana, riconosce: «Per chi confronti il brano di Sesto con il primo periodo di quello dell'Anonimo, l'identità sostanziale è evidente, a prescindere dall'uso che Sesto fa del verbo συμβαίνειν per indicare l'attribuzione predicativa, in cui si tradisce, al solito, la più tarda patina terminologica». Per un commento puntuale alla versione dell'Anonimo, anche in rapporto a quella di Sesto, si veda B. Cassin, *Si Parménide. Le Traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, édition critique et commentaire, Lille 1980, pp. 447-454.

¹⁸ Sext. Emp. *adv. math.* VII 68-74. Una lettura attenta e puntuale di questo secondo argomento è fornita da G. B. Kerferd, *Gorgias on nature or that which is not*, cit., pp. 15-16; si vedano anche H. J. Newiger, *op. cit.*, pp. 31 ss., G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 80-90.

¹⁹ Sext. Emp. *adv. math.* VII 75-76. Su questo terzo argomento, la versione fornita dall'Anonimo (979a 31-33) si presenta più stringata e differenzialmente orientata rispetto a quella di Sesto. Mentre quest'ultimo, dopo aver giustificato separatamente l'inesistenza dell'ente e del non-ente, punta a dimostrare che non esistono neppure entrambi contemporaneamente, l'Anonimo sostiene che, se l'essere ed il non-essere sono la stessa cosa, il primo non è allo stesso modo del secondo. Per le diverse interpretazioni di questo brano nelle due versioni cfr. G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 201-207; G. B. Kerferd, *Gorgias on nature or that which is not*, cit., pp. 17-18; A. Levi, *Storia della sofistica*, cit., pp. 210 ss.; H. J. Newiger, *op. cit.*, pp. 33 ss.; G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 91-114.

²⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 76. L'affermazione οὐδὲν ἔστι, da molti letta come manifesto scettico e/o nichilista (cfr. nota 1), per G. Martano (*Contrarietà e dialettica*, cit., p. 263) deve essere letta come indice di un «problematicismo»: «Non è la nullificazione radicale, ma la tesi dell'inattingibilità di un che di definitivo congiunta all'altra che nulla è determinabile in senso assoluto che connota il pensiero gorgiano». G. Casertano (*Natura ed istituzioni umane nella dottrina dei sofisti*, cit., p. 173) ritiene che l'οὐδὲν ἔστι indichi «Non nichilismo, dunque, ma negazione di una

astratta realtà assoluta, negazione dell'infallibilità di una conoscenza razionale che possa attingere una verità preesistente e data, immutabile nel suo porsi al di sopra e indipendentemente dagli sforzi umani per raggiungerla, nel suo porsi come fine, sempre identico a se stesso, di ogni ricerca». Che l'οὐδέν si riferisca ai principi ontologici, e non alle esperienze particolari, ci pare provato, oltre che dall'andamento generale del discorso dei due testimoni, anche dalla testimonianza di Isocrate (82 B 1) che la tradizione accredita come discepolo del Sofista (cfr. Suid., s.v.). In questo passo l'οὐδέν gorgiano è messo in relazione con i principi di Empedocle, di Melisso e di altri filosofi e medici.

²¹ Che si tratti di una rigorosa dimostrazione razionale è provato dall'andamento generale del discorso in entrambe le versioni. Sulle tecniche argomentative utilizzate da Gorgia cfr. E. Bux, *art. cit.*, pp. 398-403; M. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., pp. 159-161; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, cit., pp. 145-146 e nota 35; A. A. Long, *Methods of argument in Gorgias, Palamedes*, in AA.VV., *The Sophistic Movement*, cit., pp. 233-241. Si cf. inoltre, in questo stesso volume, i contributi di Rossetti, Wesoly e Cosenza.

²² Sext. Emp., *adv. math.* VII 76. Lo stesso concetto relativo alla completezza del ventaglio di possibilità preso in esame è presente anche nell'Anonimo (MXG 979a 14-21). In questo passo J. Mansfeld, in una relazione dal titolo *Doxography and Cronography before Plato*, tenuta al Convegno Internazionale su' «La storiografia filosofica antica» (Stresa 27-28 settembre 1984), i cui Atti sono in corso di pubblicazione, ravvisa il primo tentativo di una classificazione e di un'analisi storiografica delle filosofie precedenti effettuate da un particolare punto di vista teoretico.

²³ Filostrato (*Vit. Soph.* I 9,3 = 82 A 1) testimonia che a subire il fascino soggiogatore della tecnica argomentativa di Gorgia furono politici come Crizia ed Alcibiade e poeti come Tucidide ed Agatone. Lo stesso Filostrato (*ep.* 73 = 82 A 35) attesta che γοργιάζειν era diventato termine corrente presso gli Elleni di Tessaglia e riporta un frammento tratto da un'opera di Eschine di Sfetto intorno a Targhelia per dare un saggio del «gorgizzare» di questo autore.

²⁴ Filostrato, che per ben due volte nei passi citati alla nota 23 accredita la tesi secondo cui Gorgia fu maestro di Pericle, direttamente o tramite Aspasia, deriva questa congettura dall'*Aspasia* di Eschine (cfr. H. Dittmar, *Aeschines von Sphettos*, Berlin 1912, in particolare il primo capitolo *Die Aspasia Dichtung der Socratiker*). La notizia è certamente falsa perché quando Gorgia giunse ambasciatore ad Atene nel 427 (cfr. Diod. XII 53,1 = 82 A 4) Pericle era già morto da due anni colpito da una tremenda pestilenza, ma sta comunque a testimoniare in quale considerazione un ambiente come quello socratico tenesse il Lentinese. Su Aspasia maestra di retorica e di politica cfr. Plutarch. *Per.* 24,5; Xenoph. *Mem.* 6,36 ed anche M. Montuori, *Di Aspasia milesia*, «Annali della Facoltà di

Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», 1977-1978, pp. 63-85, e M. Montuori, *La condizione della donna in Grecia e il caso Aspasia*, «Discorsi», 1983/1, pp. 97-103, nonché gli studi citati in entrambi i saggi.

²⁵ Cfr. Suid. s.v. Γοργίας = 82 A 2 («Costui... fece uso di tropi, metafore, allegorie, ipallagi, catacresi, iperbati, epanadiplosi, epanalessi, apostrofi, parinosi»); Cic. *Orat.* 52,175 = 82 A 32; Diod. XII 53,4 = 82 A 4.

²⁶ Una considerazione simile è fatta da G. Casertano (*Natura ed istituzioni umane nei Sofisti*, cit., p. 130) «...la capacità di rendere il discorso armonioso e solenne non fu l'unica sua prerogativa. L'accento di Platone (di quel Platone così severo critico della «retorica per la retorica») che lo dice capace di *educare* gli uomini, non si spiegherebbe se rivolto ad un semplice retore». Il rimando a Platone si riferisce a *Apol.* 19e = 82 A 8a; cfr. anche A. Levi, *op. cit.*, p. 200.

²⁷ Sext. *Emp. adv. math.* VII 83. E', questo, uno dei passaggi più delicati del pensiero gorgiano. Del rapporto tra esperienza e realtà abbiamo già accennato nelle note 2 e 7, dove abbiamo riportato anche alcune tra le più recenti posizioni storiografiche. Che Gorgia sia un pensatore *realista* è fuori discussione. L'esperienza, infatti, per lui fa sempre riferimento ad una realtà posta al di fuori di noi. In Sesto questa posizione è esplicitamente documentata per lo meno due volte (*adv. math.* VII 83 e VII 84). Un'altra volta la troviamo documentata, come vedremo più avanti, nell'*Encomio di Elena* (82 B 11,15). Ma questo non vuol dire affatto che Gorgia sia un pensatore «metafisico», un pensatore cioè impegnato a dimostrare l'esistenza di uno o più principi ontologici esistenti in sé e non verificabili con l'esperienza. A Gorgia, come giustamente sottolinea Casertano, «non interessa "l'essere". La sua filosofia è profondamente immersa in una realtà concreta che non è, ma *diviene*, in una *realtà storica*, nella quale si ha a che fare con le passioni, gli istinti, gli impulsi, i desideri, le aspirazioni di uomini storici, concreti, vivi» (G. Casertano, *Un discorso sui Sofisti*, cit., p. 66).

²⁸ A tale proposito tutti e due i testimoni (Sext. *Emp. adv. math.* VII 77-82; MXG 980a 8-19), anche se con procedure non perfettamente omogenee puntano a dimostrare la insostenibilità della tesi della perfetta corrispondenza del νοεῖν all'εἶναι. Il pensiero, non rispecchiando l'essere nella sua presunta assolutezza e preesistenza, non conclude secondo «verità» nelle sue argomentazioni e perciò le dimostrazioni logiche non ci dicono niente sulla realtà. Non a caso l'Anonimo apre la seconda sezione del suo scritto con una frase assai significativa εἰ μὲν οὖν οὐδὲν τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα (ed. Cassin - Untersteiner, seguendo Gercke, corregge le due ultime parole in λέγει ἀπατᾶν) «se dunque nulla è, le dimostrazioni possono affermare tutto senza eccezione» (nel testo di Untersteiner «Orbene, se è nulla, egli afferma che le dimostrazioni ingannano»). Così B. Cassin commenta questa espressione: «Une démonstration, en effet, n'est pas le déploiement d'un objet préexistant qu'il s'agirait de

produire en pleine lumière tel qu'il est, dans une adéquation de l'être ed du penser en quoi consisterait le connaître. C'est une «démonstration» de foule, de déploiement de forces, de numéros de cirque, etc..., c'est-à-dire une «prestazione», una «performance» qui produit à elle seule son propre objet» (*Si Parménide*, cit., p. 531).

²⁹ In MXG l'Anonimo, nell'escludere che il pensiero (φρονεῖν) possa valere come criterio universale dell'essere, sottolinea come l'uomo abbia a che fare soltanto con fenomeni, con cose viste o udite (τὰ δρώμενα καὶ ἀκουόμενα) o anche immaginate (ἢ διανοούμεθα), e conclude affermando che, se anche esistessero, «le cose effettive» (πράγματα) non sarebbero conoscibili (cfr. MXG 980a 9-19). Abbiamo accolto la traduzione di πράγματα («les choses effectives») offerta da B. Cassin (*Si Parménide*, cit., p. 516) perché ci è sembrata la più plausibile in questo contesto. Se è vero, infatti, come osserva anche Mazzara (*op. cit.*, pp. 30-31) che il πᾶν, per essere inconoscibile, non è il corrispettivo del χρήμα protagoreo di cui è misura il singolo uomo, allora certamente non può essere reso con «esperienza», come fa Untersteiner. Giustamente la traduzione untersteineriana a G. Martano (*Contrarietà e dialettica*, cit., pp. 262-263) è apparsa «troppo restrittiva al fatto gnoseologico e psicologico». I πράγματα, di cui Gorgia proclama l'inconoscibilità, sono dunque le cose pensate nel loro assoluto valore d'essere e definite da un'identità ontologica trascendente ogni mutevolezza fenomenica. Su ciò cfr. A. Levi, *op. cit.*, p. 225. Per il diverso valore da attribuire ai verbi φρονεῖν e διανοεῖσθαι nel contesto dell'Anonimo cfr. B. Cassin, *Si Parménide*, cit., pp. 526-527.

³⁰ G. Casertano, *Un discorso sui Sofisti*, cit., pp. 70-71.

³¹ 82 B 11a 34. Per πείρα intesa come esperienza da cui nasce un sapere cfr. Alcmane fr. 125 Page (Oxford 1962) e Thuc. 2,41.

³² 82 B 11,2. Per il testo dell'*Encomio di Elena*, si veda anche la recente edizione critica con traduzione italiana a fronte, introduzione e note di F. Donadi (Roma 1982).

³³ Il termine λογισμός, in questo contesto, vale chiaramente come discorso logico, come «rigoroso ragionamento che dimostra la falsità di ogni giudizio non perfettamente logico» (M. Untersteiner, *Sofisti*, cit., p. 91 nota).

³⁴ 82 B 11,2.

³⁵ Eventi, quali l'allontanamento di Elena da Sparta, determinati da motivazioni psicologiche non note neppure ai soggetti agenti, non possono mai essere chiariti da una prova di fatto, da una πείρα; comportano necessariamente diverse interpretazioni e, pertanto, possono essere illuminati, per quanto è possibile, soltanto da un ragionamento rigoroso che, nell'evidenziare i possibili moventi psicologici, ne chiarisca anche le cause che possono averli determinati.

³⁶ Nella procedura argomentativa di Gorgia, la maggiore completezza possibile dell'elenco delle ipotesi da sottoporre a rigoroso vaglio logico è elemento importantissimo. Se, oltre alle ipotesi analizzate, si potessero dare altre ipotesi plausibili, la conclusione acquisita verrebbe nullificata ed il processo dimostrativo dovrebbe riprendere daccapo.

³⁷ 82 B 11a 3.

³⁸ Il discorso su Palamede punta ad una finalità diversa da quello su Elena. Non si tratta, infatti, di un'analisi psicologica per chiarire la causa di un evento che, essendo accertato, aspetta soltanto di essere interpretato. Si tratta, invece, di appurare se l'accusa di tradimento mossa da Ulisse corrisponda o meno a verità. Ed in assenza di una prova attestante l'avvenuto tradimento, il λογισμός deve procedere su due fronti: contestare l'accusatore, mostrando lo scarso rigore logico del suo discorso, e dimostrare che, seppure Palamede avesse voluto tradire, non c'erano le condizioni per poterlo fare.

³⁹ Cfr. 82 B 11a 3. Che l'accusa non sia corroborata da nessuna prova testimoniale o documentaria, Gorgia lo ribadisce a più riprese (cfr. 82 B 11a 4, B 11a 5, B 11a 24). La difesa, pertanto, deve procedere verificando la serie completa delle ipotesi per dimostrare la loro assoluta impraticabilità, oltre che l'infondatezza.

⁴⁰ Nell'affermare che l'intento gorgiano in tutte e tre le opere citate è quello di costruire una «verità» basata sul corretto uso del linguaggio e della logica argomentativa, va precisato, però, che, mentre il trattato *Sul non essere*, riferendosi ai presunti principi metafisici della realtà, conclude negandone l'esistenza e la conoscibilità, negando cioè che si possa costruire una «verità» come rispecchiamento dell'essere, le altre due opere, invece, facendo riferimento a τἀληθές (82 B11,2), ad ἀλήθεια (82 B 11a 24), sembrano ammettere la possibilità di conoscere una verità. «Ma qui — come giustamente scrive Levi — si ammette la possibilità di sapere ciò che è vero rispetto a fatti concreti della vita pratica, non alla realtà razionale dell'essere», *op. cit.*, p. 236.

⁴¹ Cfr. G. Casertano, *Natura ed istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., in cui il titolo del secondo paragrafo del terzo capitolo significativamente è: *Essere e non essere sono la stessa cosa, ma il fatto non ci riguarda*.

⁴² Questa posizione gorgiana è contemporaneamente antimetafisica ed antidealistica. Essa, infatti, esclude a priori sia la pretesa del realismo assoluto, il quale crede che la rappresentazione contenga la cosa stessa, sia quella dell'idealismo assoluto, secondo il quale la vera realtà è rappresentata dal pensiero e le cose intanto esistono in quanto sono pensate. Cfr. G. Casertano, *Natura ed istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 167-171.

⁴³ Sext. Emp. *adv. math.* VII 77. Le versioni di Sesto e dell'Anonimo,

fatta salva la differente procedura argomentativa, puntano entrambe a mostrare la illegittimità della pretesa idealistica della coincidenza di pensare ed essere e della impossibilità di pensare ciò che non è. Sesto ci arriva partendo dalla ipotesi che, se ciò che è pensato non esiste, ciò che esiste non è pensato. L'Anonimo, invece, partendo dalla tesi idealistica dell'esistenza di ogni pensato e dell'impossibilità di concepire il non esistente, la sviluppa fino all'estrema conseguenza per mostrarne la conclusione paradossale secondo cui, stando a quella premessa, non potrebbe esistere il falso neppure se si affermasse che dei carri gareggiano sulla superficie del mare. Per entrambi, però, la conclusione è che, se anche esistessero, le cose nella loro presunta assolutezza non sarebbero conoscibili.

⁴⁴ Sext. Emp. *adv. math.* VII 77-78.

⁴⁵ Nel contesto della versione sestana, il principio logico, in base al quale, se è dimostrata la protasi, è dimostrata di conseguenza anche l'apodosi, richiama molto da vicino il principio di non contraddizione «che la tradizione occidentale attribuisce ad Aristotele» (R. Vitali, *Gorgia. Retorica e filosofia*, cit., p. 188). Lo schema di questo principio, utilizzando le lettere al posto delle espressioni, è così rappresentabile: se indichiamo le cose pensate con la lettera A, e ciò che esiste con la lettera B, abbiamo che, se di A si predica non-B, di B si deve predicare non-A. Per G. Calogero (*Studi sull'eleatismo*, cit., p. 198 nota 10) l'uso di questo principio logico da parte di Sesto è un altro motivo corroborante la scelta di preferire la versione offerta dall'Anonimo. La presupposizione implicita del principio di non contraddizione da parte di Sesto confermerebbe, secondo Calogero, la libertà con cui questo testimone riproduce le tesi gorgiane. Per A. Levi (*op. cit.*, p. 212 nota 35) l'uso di quel principio non inficia affatto la versione di Sesto in quanto «se la presentazione dell'argomento si può attribuire a Sesto, è certo, invece, che il pensiero è di Gorgia, perché la sua polemica, pur senza formulare quel principio in modo esplicito, lo presuppone continuamente». Per la formulazione «canonica» del principio di non contraddizione cfr. Aristot., *Metaph.* 1005b 19-30. Per un raffronto tra l'uso del principio di non contraddizione in Aristotele e in Gorgia cfr. G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nei sofisti*, cit., p. 142-146 e la nota 55 e G. Mazzara, *op. cit.*, pp. 122-130.

⁴⁶ Sext. Emp. *adv. math.* VII 78.

⁴⁷ Sext. Emp. *adv. math.* VII 79.

⁴⁸ Sext. Emp. *adv. math.* VII 79. Ἀπεμφαῖνον è tradotto con «contrario all'esperienza» da M. Timpanaro Cardini (*I Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Bari 1923, p. 50), da G. Casertano (*Un discorso sui Sofisti*, cit., p. 68). G. Calogero (*Studi sull'eleatismo*, cit. p. 240) traduce con «contrario all'evidenza», M. Untersteiner (*Sofisti*, cit., p. 51) con «assurdo».

⁴⁹ MXG 980a 9; cfr. nota 28.

⁵⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 80. In questa argomentazione viene ripreso, anche se in una formulazione leggermente diversa, il principio logico cui abbiamo fatto cenno alla nota 45. La struttura formale questa volta è la seguente. Se con A indichiamo «i contenuti del pensiero» e con B «sono esistenti», allora in base al principio secondo cui «ai contrari... si attribuiscono predicati contrari» ed in considerazione del fatto che «contrario a ciò che esiste» (B) è «ciò che non esiste» (non B) (Sext. Emp. *adv. math.* VII 80), bisogna concludere che di non-B (ciò che non esiste) si deve predicare non-A (non è contenuto di pensiero): se ciò che è, è pensato, ciò che non è non può essere pensato.

⁵¹ Sext. Emp. *adv. math.* VII 79.

⁵² G. Calogero (*Studi sull'eleatismo*, cit., pp. 241-244) ritiene che tutta l'argomentazione di Sesto sia affetta da «intrinseca insufficienza logica», in quanto arriva alla conclusione che *nessuna cosa pensata* è esistente basandosi sulla dimostrazione che *alcune cose pensate* non sono esistenti. In tal modo da un'affermazione particolare si passa «illegittimamente» ad una conclusione universale. Questo, per Calogero, è un altro motivo per preferire l'Anonimo a Sesto. Contro Calogero, A. Levi fa osservare che il testo di MXG relativo alla seconda tesi (se pure esistesse qualcosa, sarebbe inconoscibile) si presenta lacunoso e corrotto, sicché «le integrazioni che sono state offerte non sono riuscite a raccogliere l'assenso generale degli studiosi» (*op. cit.*, p. 220), ed inoltre sostiene che l'argomentazione usata da Gorgia, qual è presentata da MXG, può condurre alla conclusione che niente è conoscibile soltanto se fa uso dello stesso passaggio illegittimo dal particolare all'universale. A noi pare che il ragionamento di Sesto punti essenzialmente a mostrare l'impossibilità di mantenere il pensiero come criterio dell'essere laddove anche un solo caso di contenuto di pensiero è dimostrato non esistente. Per questo, a nostro avviso, Sesto (*adv. math.* VII 79) ribadisce il principio che se i contenuti di pensiero sono esistenti, debbono essere esistenti tutti in qualunque modo si pensino (*καὶ ὅπη ἂν τις αὐτὰ φρονήσει*).

⁵³ Il non poter essere colto dal pensiero non significa affatto che l'essere possa essere colto dai sensi. La conoscenza umana, lo abbiamo già notato, non è mai conoscenza di una realtà assoluta e neppure di cose particolari intese come determinazioni individue di un'unica realtà o di una molteplicità di principi assoluti, oggettivi, immodificabili. Essa, invece, è sempre conoscenza di esperienze soggettive, «riguarda solo e sempre quei fatti concreti, individuali, relativi, che sono le rappresentazioni delle cose e non le cose in se stesse» (G. Casertano, *Un discorso sui Sofisti*, cit., p. 72). E se la conoscenza sensibile è superiore a quella intellettuale è perché è portatrice di esperienze fenomeniche, ognuna vera nel momento in cui è vissuta. La conoscenza intellettuale, invece, legando le esperienze le une alle altre costruisce immagini non sempre corrispondenti alle nostre esperienze, ma soprattutto erra quando vuole andare

al di là dell'immagine esperienziale per tentare di cogliere la struttura metafisica, assoluta, oggettiva che è alla base delle nostre esperienze. La pretesa del pensiero di cogliere il reale al di là dell'apparente, l'immobile al di là della sequenza cangiante delle nostre esperienze, l'assoluto oltre il relativo, si rivela vana e velleitaria.

⁵⁴ Sext. Emp. *adv. math.* VII 81. Gorgia, riprendendo una teoria di Empedocle (cfr. Theophr. *de sens.* 25 ss. = DK 24 A 5) di cui la tradizione dossografica lo considera allievo (cfr. Diog. Laert. VII 58; Suid. s.v.), opera una precisa distinzione tra i diversi stimoli sensoriali. Se le sensazioni sono modificazioni degli organi di senso, ogni specifico senso trasmette stimoli particolari, capaci di produrre specifiche e determinate percezioni; su ciò cfr. G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, cit., pp. 133-136 e 143-145.

⁵⁵ Sext. Emp. *adv. math.* VII 81. La polemica gorgiana in questo passo è indirizzata non più contro quanti tentano di accreditare il pensiero come criterio assoluto dell'essere, ma contro chi ritiene di poterlo considerare una delle vie attraverso cui il soggetto acquisisce le sue esperienze, alla stessa stregua della vista, dell'udito e degli altri sensi. Per un approfondito commento a questo passo di Sesto ed al corrispondente di MXG si veda B. Cassin, *Si Parménide*, cit., pp. 522-523.

⁵⁶ L'ἄτοπον, l'assurdo, consiste nella mancata corrispondenza della immagine mentale con quella fornita dall'esperienza fenomenica. Ancora una volta, ci pare, l'esperienza viene indicata implicitamente come il criterio valido per giudicare ciò che è ἄτοπον e ciò che non lo è nelle elaborazioni del pensiero.

⁵⁷ Sext. Emp. *adv. math.* VII 83 e VII 84.

⁵⁸ In MXG (980 a 15), laddove si legge ὥσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἔστιν οὕτω <οὐδὲν> μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἢ διανοούμεθα («come nulla esiste più realmente di quel che vediamo, così nulla esiste più realmente di quel che vediamo o che pensiamo»), parrebbe che i contenuti dell'esperienza sensibile e quelli del nostro pensiero siano tutti sullo stesso piano. Questa affermazione sembrerebbe convalidare la tesi del nichilismo gorgiano. Collegando questo passo con quello precedente, in cui Gorgia mostra che, partendo dall'ipotesi che se tutti i contenuti del pensiero (τὰ φρονούμενα) esistono deve riconoscere che non c'è più il falso (ψεῦδος), si è portati a concludere che come non esiste ciò che è pensato così non esiste neppure ciò che è percepito con i sensi e, quindi, che nessuna conoscenza è possibile. Riteniamo sia merito di B. Cassin (*Si Parménide*, cit., pp. 523-527) l'aver richiamato l'attenzione sulla diversità dei termini adoperati dall'Anonimo: φρονεῖν da cui deriva φρονούμενα per indicare il pensiero supposto come unico criterio d'esistenza dell'essere, e διανοεῖσθαι da cui deriva διανοούμεθα per indicare la capacità del pensiero di concepire immagini. I due passi, dunque, non fanno riferimento alla stessa concezione del pensiero. Il primo, allora, suona

come condanna della pretesa del pensare ($\phi\rho\omicron\nu\epsilon\iota\nu$) come criterio di esistenza dell'essere. Il secondo, invece, ponendo sullo stesso piano $\alpha\ \delta\rho\omega\mu\epsilon\nu$ e $\delta\iota\alpha\nu\omicron\sigma\acute{\upsilon}\mu\epsilon\theta\alpha$ afferma che quel che vediamo e quel che concepiamo, nel momento in cui lo vediamo o lo concepiamo, hanno lo stesso valore, l'uno non esiste a maggior ragione dell'altro, perché «sempre il percepire ed il pensare un fatto, un fenomeno o, ed in maggior misura, una persona, sono modificazioni "nostre" che sono irrimediabilmente altro e diverso da *quel* fatto, da *quel* fenomeno, da *quella* persona quali sono per sé o per altri» (G. Casertano, *I dadi di Zeus sono sempre truccati*, cit., p. 11). In tal modo il fenomenismo gorgiano, fondato sul rifiuto di qualsiasi posizione metafisica ed idealistica, sembra confermato più che smentito.

⁵⁹ 82 B 11,15. Così commenta questo brano Casertano: «E' un altro tassello, l'ultimo e forse il più importante, che viene a completare il quadro della concezione gorgiana del rapporto uomo-mondo. Prendere atto del dato, prendere atto della concretezza del nostro essere determinati, non è soltanto un atteggiamento razionale e teoretico, ma è, fondamentalmente, anche un fatto fisico, corporeo. L'anima — cioè i nostri atteggiamenti mentali, le nostre convinzioni, ma anche la nostra volontà e quindi le nostre azioni —, l'anima è strettamente legata al nostro occhio, e cioè al nostro essere fisicamente coinvolti nel mondo in cui siamo immersi; l'occhio non guarda semplicemente le cose, non impressiona la nostra anima così come viene impressionata — in maniera neutra — una pellicola fotografica. Per mezzo dell'occhio, per mezzo della vista, non si impressiona soltanto la nostra retina, ma si determina tutto il nostro atteggiamento nei confronti del mondo; per mezzo di *opsis*, noi "vediamo" il mondo in un certo modo, e questo nostro "vedere" il mondo esprime sempre un rapporto tutto particolare in cui noi siamo sempre attori e non semplici spettatori» (*I dadi di Zeus sono sempre truccati*, cit., p. 22).

⁶⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 77.

PAOLO COSENZA

GORGIA E LE ORIGINI DELLA LOGICA

1. Nei testi gorgiani *Encomio di Elena* e *Difesa di Palamede* e nelle due esposizioni del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως* di Gorgia, pervenute per il tramite di Sesto Empirico e dell'autore del *De Melisso Xenophane Gorgia*¹, ricorrono frequentemente consecuzioni costruite come altrettanti periodi ipotetici². In qualche caso la parte che in tali consecuzioni funge da antecedente è una proposizione semplice³. In alcuni altri casi la protasi comprende anche qualche complemento. Più spesso nella protasi si distinguono verbi diversi, di forma finita o nominale, pur se non sempre esplicitamente espressi, variamente connessi per mezzo di rapporti di coordinazione o dipendenza sintattica. Quasi altrettanto varia è la composizione della parte che funge da conseguente⁴. In vari casi è aggiunta, completata la formulazione dell'intera consecuzione, una premessa supplementare. In tali casi, la premessa supplementare risulta aggiunta o per esplicitare il senso dell'antecedente o per esprimere un nuovo concetto la cui introduzione si ritiene opportuna ai fini della dimostrazione della validità della consecuzione medesima. Porterò di tali consecuzioni un solo esempio, tratto dall'*Encomio di Elena*:

εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιός αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος.

(«se per la prima causa, è meritevole di venir accusato chi è sempre accusato»)⁵.

Vengo ora a mettere a confronto tal genere di consecuzione con quella struttura della logica stoica, indicata nella Stoa sotto

il nome di <ἄξιωμα> συνημμένον («<proposizione> connessa»). Tale struttura è nota anche, con espressione derivata dal latino medievale, come *propositio condicionalis*, ove per «condicionalis» va intesa una proposizione condizionale di tipo ipotetico. Il συνημμένον nella logica stoica era propriamente definito come una proposizione, di tipo non semplice, consistente nella connessione, mediante il connettivo εἰ («se») di un πρῶτον («primo») e di un δεύτερον («secondo»). Nella fattispecie per *primo* e per *secondo* si intendevano due proposizioni, dette successivamente secondo un dato ordine. L'esempio classico tramandato dalle fonti, come noto, è: εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστί («se è giorno, c'è luce») ⁶.

Sotto il profilo della struttura sintattica, la *propositio condicionalis* presenta rilevanti analogie con quelle consecuzioni gorgiane il cui antecedente è costituito o da un'unica proposizione o da più proposizioni connesse in modo da poter essere assunte come rappresentative di un'unica premessa, soprattutto ove si tenga conto che nella logica stoica non si vieta, in generale, l'aggiunta, ai fini della determinazione della validità del συνημμένον, di una o più premesse supplementari.

2. Passo ora a trattare della presenza in Gorgia di un tipo di procedimento dimostrativo che si articola abbastanza nettamente secondo un ordine che presenta rilevanti analogie con la struttura formale nota modernamente sotto il nome di *modus ponendo ponens* ⁷.

Mi limiterò, per illustrarne l'ordine interno, ad analizzare alcuni luoghi della *Difesa di Palamede* 3-5.

Dice Palamede, verso l'inizio della *Difesa*, parlando di Odisseo:

εἰ δὲ φθόνῳ ἢ κακοτεχνίαι ἢ πανουργίαι συνέθηκε ταύτην τὴν αἰτίαν, ὥσπερ δι' ἐκείνα κράτιστος ἂν ἦν ἀνὴρ, οὕτω διὰ ταῦτα κάκιστος ἀνὴρ. («Se invece, per invidia o intrigo o ribalderia avesse ordito quest'accusa, come per quei moventi sarebbe stato un uomo superiore, così per questi un uomo del tutto perverso») ⁸.

In questo brano si distinguono facilmente due parti, delle quali una funge da protasi e l'altra da apodosi. La protasi è: *ei de phthonōi ē kakotechniai e panourgiai sunethēke tautēn tēn*

aitian. L'apodosi è: *kakistos anēr*. Sommando le due parti e prescindendo dal complemento *dia tauta* e dalla frase, avente funzione di proposizione comparativa, delimitata dalla congiunzione *hōsper* e da *houtō*, rimane un'implicazione, il cui ordine sintattico corrisponde alla struttura

se p allora q,

ove *p* è l'antecedente e *q* il conseguente.

In un altro brano⁹, di poco successivo, Palamede si esprime in modo da far capire che a suo parere è vera almeno una delle alternative distinte nella parte che costituisce la protasi del brano precedente.

Appare chiaro quindi che Palamede si dimostra convinto che, essendo una valida consecuzione quella espressa nella frase
ei de phthonōi e kakotechniai ē panourgiai sunethēke tautēn tēn aitian, hōsper di'ekeina kratistos an ēn anēr, houtō dia tauta kakistos anēr.

ed essendo, d'altra parte, vero che Odisseo ordì l'accusa o per invidia o per intrigo o per ribalderia, debba quindi, di conseguenza, essere posta come vera anche la parte di questa frase che funge da conseguente. In altre parole, è presupposta da Palamede quasi intuitivamente la validità di un ragionamento la cui struttura, a sua volta, corrisponde alla struttura formale

se p allora q

ma p

dunque q.

Come è noto, nella logica stōica è indicato come valido un argomento la cui struttura formale è così indicata da qualche fonte:

εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον · τὸ δὲ γε πρῶτον · τὸ ἄρα δεύτερον.

(«Se il primo, il secondo; ma il primo; dunque il secondo»)¹⁰.

Tale struttura, indicata nella Stoa anche come primo anapodittico e modernamente nota come *modus ponendo ponens*, corrisponde alla struttura formale

se p allora q

ma p

dunque q.

Quindi quella struttura argomentativa di cui, come si è detto, è quasi intuitivamente presupposta la validità nella *Di-*

fesa di Palamede, trova riscontro nel primo anapodittico della logica stoica, benché, come è ovvio, manchi del tutto nella *Difesa di Palamede* ed in tutte le altre nostre fonti gorgiane, qualsiasi concettualizzazione, d'ordine formale ed astratto, di tale struttura logica.

3. Vengo ora a trattare della presenza in Gorgia di un tipo di argomentazione che si articola secondo un ordine che presenta, a sua volta, alcune rilevanti analogie con la struttura formale nota modernamente sotto il nome di *modus tollendo tollens*¹¹.

Richiamerò l'attenzione su un passo dell'esposizione, contenuta in Sesto, del *Peri tou mē ontos ē Peri physeos*, cioè *Gorgia B 3 Sext.* (80). A questo passo corrisponde un passo quasi parallelo del *De Melisso Xenophane Gorgia*, cioè *Gorgia B 3 bis MXG* (17-20) 246-258. Benché l'esposizione contenuta nel passo di MXG sia piuttosto confusa, si può comunque dimostrare che c'è corrispondenza di significato tra i due brani. I due passi quindi si confermano a vicenda.

Mi limiterò ad analizzare soltanto il passo di Sesto.

Esso ha inizio con una frase del tipo

se p allora q.

Tale frase è:

εἰ τῷ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῷ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι.

(«se all'ente conviene l'essere pensato, al non ente si converrà il non essere pensato»)¹².

Ad essa segue la dichiarazione

ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο

(«ma questo è assurdo»)¹³,

ove il pronome dimostrativo sta per ciò che, nella frase immediatamente più sopra riportata, funge ivi da conseguente. L'intero brano termina con la conclusione

οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται

(«dunque non è pensato quello che esiste»)¹⁴,

con cui si dichiara falsa l'ipotesi iniziale, cioè quella secondo cui

«tōi onti sumbebēke to phroneisthai».

La struttura del discorso in questo brano di Sesto corrisponde perciò alla struttura formale

se p allora q

ma non q

dunque non p.

Ma tale struttura, nota come *modus tollendo tollens*, corrisponde, a sua volta, al secondo anapodittico della logica stoica, la cui struttura, in qualche fonte, è così indicata:

εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον · οὐχὶ δέ γε τὸ δεύτερον · οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον.
(«Se il primo, il secondo; ma non il secondo; dunque non il primo») ¹⁵.

4. Nonostante che le strutture del *modus ponens* e del *modus tollens* corrispondano ad alcune delle strutture più note della logica stoica, tuttavia tali strutture, pur se con denominazioni diverse da quelle ricevute nella Stoa e non con la stessa terminologia ivi in uso, risultano attestate già in epoca anteriore a quella degli inizi della scuola stoica. Sono infatti individuabili nella logica aristotelica alcune strutture che, pur in un contesto sistematico profondamente diverso da quello della sillogistica stoica, tuttavia presentano alcune precise analogie con il primo ed il secondo anapodittico degli Stoici. Come è noto, negli *Analitici primi* di Aristotele è contemplata la possibilità anche del sillogismo ἐξ ὑποθέσεως («per ipotesi») ¹⁶. Esso, per esplicita ammissione di Aristotele, non risulta inscritto in nessuna delle figure della sillogistica categorica né è riconducibile sotto alcuna di esse ¹⁷. Aristotele espone ed analizza la struttura di due soli tipi di un tal genere di sillogismo ¹⁸. Di questi due tipi, il primo non ha ricevuto dallo Stagirita un nome specifico ¹⁹; l'altro invece è indicato da Aristotele sotto l'appellativo di sillogismo διὰ τοῦ ἀδυνάτου («per l'impossibile») ²⁰. Come cercherò di provare, il primo tipo, sotto il profilo strettamente strutturale, ha analogia con il primo anapodittico, mentre la parte centrale dell'altro tipo ha analogia con il secondo anapodittico della logica stoica.

Il procedimento del primo tipo si articola in tre momenti. Possiamo esprimere il suo ordine complessivo per mezzo della seguente formula

se p allora q

ma p

dunque q,

dove il nesso

se p allora q

rappresenta il primo momento del procedimento; la seconda premessa

ma p

rappresenta il secondo momento del procedimento e la conclusione

dunque q

rappresenta il terzo ed ultimo momento. In conformità di indicazioni dello stesso Aristotele relative alla modalità di costituzione del primo momento del procedimento, il nesso del tipo

se p allora q,

corrispondente al primo momento, va inteso come nesso vincolante solo *διὰ συνθήκης*²¹, cioè solo durante e per un accordo. Poiché tali indicazioni di Aristotele attengono alla caratterizzazione, sotto il profilo gnoseologico, del valore dell'intero procedimento, da esse è possibile prescindere, in sede di analisi strutturale, in maniera che venga così posta in evidenza la sola forma dell'articolazione interna del procedimento. Appare a questo punto evidente l'analogia, sotto il profilo strutturale, tra il primo tipo di sillogismo per ipotesi ed il primo anapodittico della logica stoica. Si è così dimostrato che già in Aristotele si trova affermata una struttura argomentativa che, se pur non perfettamente corrispondente a quella del primo anapodittico della logica stoica, presenta tuttavia, sotto un determinato aspetto, oggettive analogie con questo modo della logica della Stoa.

Veniamo ora al sillogismo per l'impossibile, in quanto specie del sillogismo per ipotesi.

Il sillogismo per l'impossibile consente di dimostrare la validità di consecuzioni del tipo

se p allora q,

dove per *p* si deve intendere una coppia di due premesse.

Possiamo suddividere l'intero procedimento in cinque momenti. Nel primo momento si formula l'ipotesi che dalla coppia di premesse, da noi per comodità qui indicate con la lettera

p , non segua la proposizione da noi indicata con q , ma una proposizione che rappresenti la negazione di q , cioè *non* q . L'ipotesi è quindi:

se p allora — q.

Da ora in poi, per nostra comodità, indicheremo questa ipotesi in modo ancora più abbreviato, cioè con la lettera r . Nel secondo momento del procedimento si effettua la dimostrazione che da r , cioè dall'ipotesi iniziale, va dedotta una certa proposizione che indicheremo con la lettera s . In altre parole, nel secondo momento si effettua la dimostrazione del nesso.

se r allora s.

Nel terzo momento si dimostra che la proposizione, da noi indicata con s , cioè la proposizione conseguente dall'ipotesi, è falsa. Nel quarto momento si deduce che, essendo falsa la proposizione che consegue dall'ipotesi, va considerata come falsa anche l'ipotesi, cioè che non è vero che

se p allora q.

Nel quinto ed ultimo momento si argomenta che, essendo falsa l'ipotesi che era stata proposta, è vero che vale la consecuzione

se p allora q.

Facciamo ora astrazione dal primo e dal quinto dei momenti in cui abbiamo suddiviso l'intero procedimento.

Ciò che resta del procedimento corrisponderà alla seguente struttura formale

se r allora s

ma non s

dunque non r.

Questa è la struttura del nucleo centrale della dimostrazione per assurdo. Ma questa struttura corrisponde a quella del secondo anapodittico della logica stoica. Abbiamo perciò così dimostrato che già in Aristotele, prima che nella logica stoica, risulta attestata una struttura che, pur non essendo mai stata come tale definita ed isolata da Aristotele, presenta comunque significative analogie con il secondo anapodittico della logica stoica.

Pertanto, poiché alla morte di Aristotele, Zenone di Cizio (c. 333/332-c. 262 a.C.) era poco più che un ragazzo, è chiaro

che strutture formali, rispettivamente corrispondenti alle formule stoiche del *modus ponens* e del *modus tollens*, già erano presenti nella cultura antica in epoca, almeno per alcuni decenni, anteriore alla fondazione della Stoa.

Noi intanto abbiamo già individuato in Gorgia la presenza senza veste formale, di tipi di argomentazione, dei quali, sul piano strutturale, l'uno corrisponde alla forma del *modus ponens* e l'altro a quella del *modus tollens*.

La presenza nel linguaggio gorgiano di un tal gruppo di strutture non ci autorizza, come è ovvio, ad anticipare all'epoca in cui verosimilmente ebbe fine il periodo creativo della vita di Gorgia la nascita delle strutture formali corrispondenti alla *propositio condicionalis*, al *modus ponens* ed al *modus tollens*. Infatti strutture del genere non sono state mai fatte oggetto in Gorgia di uno studio specifico, per mezzo del quale ne potesse essere isolata e determinata la forma logica. Però la compresenza nell'opera gorgiana di forme di discorso corrispondenti a strutture condizionali ed a strutture argomentative, a loro volta, compresenti nella logica aristotelica ed in quella stoica costituisce un buon argomento per poter sostenere l'ipotesi che quelle strutture condizionali ed argomentative compresenti in queste due grandi logiche dell'antichità derivino da un'elaborazione di materiali strutturali, cronologicamente, all'incirca, assegnabili all'epoca della maturità di Gorgia, se non ad alcuni decenni prima.

Un'altra cosa infine vorrei far rilevare. Le strutture argomentative della logica aristotelica corrispondenti al *modus ponens* ed al *modus tollens* non fanno parte, a giudizio dello stesso Aristotele, di quella parte della sua sillogistica le cui forme sono iscritte o inscrivibili entro le note figure sillogistiche della logica aristotelica. Il fatto che una notevole parte di ciò che in Gorgia corrisponde a forme della logica aristotelica rientra dunque nella parte *extra figuras* della sillogistica aristotelica, lascia così supporre che l'origine della *propositio condicionalis*, del *modus ponens* e del *modus tollens*, cioè l'origine di uno dei più importanti settori comuni delle logiche aristotelica e stoica, derivi da materiali d'età più antica degli inizi della riflessione logica di Aristotele²².

NOTE

¹ Le citazioni dalle fonti, per quanto riguarda Gorgia, si riferiscono all'ed. Untersteiner (*Sofisti, Test. e Framm.*² II Firenze). Nelle traduzioni date dei passi riportati dalle fonti gorgiane mi sono attenuto all'Untersteiner (ed. cit.), salvo in pochi casi, come, ad es., per Gorgia B 3 (80) 111-112, di cui nel presente studio è mia la traduzione.

² *Alcuni luoghi dell'«Encomio di Elena» e della «Difesa di Palamede» in cui sono individuabili consecuzioni aventi sintatticamente la forma di altrettanti periodi ipotetici (con protasi non participiale):* Gorgia B 11 *Encomio di Elena* (6) 40-41; (6) 46-48; (7) 49-52; (8) 59-61; (11) 79-82; (15) 115-116; (15) 117-119; (19) 144-147 (apodosi interrogativa); (19) 147-149 (apodosi interrogativa); (19) 149-150. Gorgia B 11a *Difesa di Palamede* (3) 172-176; (3) 178-181; (5) 190-192; (13) 253-254 (apodosi interrogativa); (26) 366-367; (26) 367-369; (26) 370-371; (26) 371; (31) 408-409; (35) 436-439; (36) 446-447.

Alcuni luoghi, paralleli o quasi paralleli, di Gorgia B 3 Sext. e di Gorgia B 3 bis de Melisso in cui sono individuabili periodi ipotetici: S. E. (65) 18-19/MXG (1) 160-161; S. E. (65) 19-20/MXG (20) 257-258; S. E. (65) 19-21/MXG (1) 161-162; S. E. (65) 19-21/MXG (26) 282-283; S. E. (67) 31/MXG (5) 178-179; S. E. (67) 31/MXG (5) 179-180; S. E. (68) 35-36/MXG (9) 214-215; S. E. (68) 35-36/MXG (12) 229; S. E. (73) 65-66/MXG (13) 231;

Totale del numero dei luoghi sopra indicati (ogni coppia di passi di S. E. e di MXG è conteggiata come un unico luogo): Gorgia B 11 *Encomio di Elena* = 10; Gorgia B 11a *Difesa di Palamede* = 11; Gorgia B 3 Sext./Gorgia B 3 bis de Melisso = 9; totale generale dei luoghi sopra indicati = 30.

Nella *Difesa di Palamede* ho trovato periodi ipotetici con protasi participiale, per un totale di cinque luoghi: Gorgia B 11a (6) 198-199; (6) 200-202; (9) 221-222; (10) 229-230; (10) 230-231. Nel medesimo testo gorgiano sono individuabili altri numerosi costrutti che, pur non corrispondendo esattamente a nessuna delle forme canoniche semplici o miste, con protasi esplicita o implicita, del periodo ipotetico, son tali, considerati sotto il profilo grammaticale, da poter far le veci di un periodo ipotetico: cfr., ad es., Gorgia B 11a (8) 209-211.

In passi rispettivamente di S. E. e di MXG non paralleli o che non presentano elementi di sicuro parallelismo sono individuabili numerosi costrutti di tipo propriamente ipotetico-condizionale. Diamo di alcuni di essi un elenco separatamente per S. E. e MXG. Avvertiamo che verranno compresi negli elenchi anche passi di queste due fonti indirette che, pur non presentando reciprocamente alcuna effettiva concordanza, d'ordine

complessivo, sul piano lessicale e sintattico, comportano, per quanto riguarda il rispettivo significato, nella sostanza, elementi di sicura concordanza. *Alcuni luoghi di passi di tipo ipotetico-condizionale di Gorgia B 3 Sext. che non presentano parallelismo o quasi parallelismo con Gorgia B 3 bis de Melisso*: Gorgia B 3 Sext.: (66) 22-23; (67) 27-28; (68) 35-36 (solo parzial. non parallelo); (69) 41-42; (69) 42-43; (72) 62-63; (72) 63; (72) 63-65; (79) 102-104; (80) 108-109; (82) 122-125; (83) 128-131; (86) 148-149. *Alcuni luoghi di passi di tipo ipotetico-condizionale di Gorgia B 3 bis de Melisso che non presentano parallelismo o quasi parallelismo con Gorgia B 3 Sext.*: Gorgia B 3 bis de Melisso (3) 167-169; (3) 169-170; (4) 174-176; (6) 180-181; (6) 181-182; (9) 215; (10) 222-223; (10) 223-224; (11) 225-226; (11) 226-228; (13) 231-232; (14) 237-238; (15) 239-241; (15) 241; (16) 242; (17) 245-246; (17) 247-248; (18) 248; (18) 249-250; (20) 252-254; (23) 270-272; (24) 274-276; (24) 277.

³ Pochissime sono le occorrenze di tal genere nell'*Encomio di Elena* e nella *Difesa di Palamede*. Vedi Gorgia B 11 *Encomio di Elena* (19) 147-149 (altra lezione in DK, ma quella dell'Untersteiner sembra migliore); Gorgia B 11a *Difesa di Palamede* (6) 198-199; (26) 370-371; (26) 371. Tra questi luoghi, soltanto in Gorgia B 11a (26) 370-371 la premessa risulta costituita da una proposizione semplice con predicato nominale avente il verbo all'indicativo presente in funzione di copula. Numerose invece le occorrenze del genere nelle due fonti indirette del *Peri tou meontos* e *Peri phuseos*.

⁴ Tra i luoghi indicati dell'*Encomio* e della *Difesa* alla nota 3, solo il Gorgia B 11a *Difesa di Palamede* (26) 371 ha l'apodosi costituita da una proposizione semplice con predicato nominale e copula all'indicativo presente. In S. E. e MXG alcune consecuzioni ipotetico-condizionali hanno come apodosi una proposizione semplice.

⁵ Gorgia B 11 *Encomio di Elena* (6) 40-41.

⁶ SVF II 207, p. 68, 11-17, D. M. ap. D. L. VII 71; SVF II 216 p. 71, 2, Sextus *adv. math.* VIII 108. Sext. E. *Hypot.* (ed. Mutschmann-Mau) II 105.

⁷ *Luoghi dell'«Encomio di Elena» e della «Difesa di Palamede» ove sono riscontrabili analogie con il modus ponendo ponens*: Gorgia B 11 *Encomio di Elena* (11) 79-85; Gorgia B 11a *Difesa di Palamede* (3) 178-181 / (5) 187-194.

⁸ Gorgia B 11a *Difesa di Palamede* (3) 178-181.

⁹ Gorgia B 11a *Difesa di Palamede* (5) 187-190.

¹⁰ SVF II 242 p. 81, 21-22, Sextus, *adv. math.* VIII; *adv. dogm.* (= *adversus math.* VII-XI) (ed. Mutschmann-Mau) II 227. D. L. (ed. Hicks) VII 80. Gal. *Inst. log.* (ed. Kalbfleisch) VI 6.

¹¹ *Alcuni luoghi della «Difesa di Palamede» ove sono individuabili costrutti che presentano analogie con il modus tollendo tollens*: Gorgia B 11a *Difesa di Palamede*: (6) 196-203; (7) 203-209; (8-10) 209-231; (11) 231-241; (12) 241-252; (13-14) 253-269; (15) 269-278; (16) 279-284; (17) 285-291; (18) 291-296; (19) 296-306. *Alcuni luoghi paralleli o quasi paralleli di Gorgia B 3 Sext. e di Gorgia B 3 bis de Melisso*: S. E. (68-71) 34-60 / MXG (9-12) 213-230; S. E.

(73-74) 65-79 / MXG (13) 230-236; S. E. (80) 108-115 / MXG (17-20) 246-258.

Totale del numero dei luoghi sopra indicati in questa nota (ogni coppia di passi di S. E. e di MXG è conteggiata come un unico luogo): Gorgia B 11a Difesa di Palamede = 11; Gorgia B 3 Sextus / Gorgia B 3 bis = 3; totale generale = 14.

Alcuni luoghi di Gorgia B 3 Sextus che non presentano sicuri elementi di parallelismo con nessun luogo di Gorgia B 3 bis de Melisso ed in cui sono individuabili analogie con il *modus tollendo tollens*; Gorgia B 3 Sextus (67) 27-30; (67) 30-34; (79) 102-104.

In Gorgia B 3 bis de Melisso ho trovato il seguente luogo che non presenta elementi di sicuro parallelismo con Gorgia B 3 Sextus ed in cui si riscontra un'analogia con il *modus tollens*: Gorgia B 3 bis de Melisso (23) 270-274.

¹² Gorgia B 3 Sextus (80) 111-112.

¹³ Gorgia B 3 Sextus (80) 113.

¹⁴ Gorgia B 3 Sextus (80) 114-115.

¹⁵ SVF II 242 p. 81, 23-24, Sextus, *ad. math.* VIII. D. L. (ed. cit.) VII 80, Sext. E., *Hypot.* (ed. cit.) B 157.

¹⁶ Arist., *An. pr.* (ed. Ross) A 23, 40 b 23-25.

¹⁷ Arist., *An. pr.* (ed. cit.) A 44, 50a 16-17.

¹⁸ Cfr. Arist., *An. pr.* (ed. cit.) A 44.

¹⁹ Cfr. Arist. *An. pr.* (ed. cit.) A 44, 50a 16-28.

²⁰ Arist. *An. pr.* (ed. cit.) A 44, 50 a 29-38. Cfr. *ibid.* A 23, 40 b 25-26; B 14, 62 b 29-38.

²¹ Arist., *An. pr.* (ed. cit.) A 44, 50 a 17-19.

²² Con ciò non si esclude che alla medesima o analoga conclusione si possa fondatamente pervenire anche sulla base di altre fonti che non riguardino Gorgia ma altri autori coevi o anteriori al nostro retore-filosofo.

SANTO ARCOLEO

GORGIA NELLA TESTIMONIANZA DI ARISTOTELE
E DI HEGEL

Diodoro Siculo¹ racconta che sarebbe stato un caso fortuito, seppur drammatico, a condurre Gorgia ad Atene, ove l'attività e del retore e del filosofo avrebbe progressivamente acquistato quel successo, la cui eco, sia pure per molti versi attenuata, è giunta fino a noi. La tradizione antica, da Senofonte ad Isocrate fino a Filostrato ha considerato Gorgia un maestro e di filosofia e di retorica: i discorsi gorgiani² erano noti, particolarmente apprezzati e costituivano veri e propri modelli di oratoria; la filosofia di Gorgia poi, sia pure derivata da Empedocle e, con la mediazione di Melisso e Zenone³, da Parmenide⁴, trovava già in Platone⁵ significativi riconoscimenti, e dava origine ad una vera e propria scuola, di cui Alcidamante, Polo, Eveno, Xeniate, Callicle, Crizia, erano i portavoce: Antistene e Licofrone cercavano di propagare lo stile gorgiano, mentre Isocrate e la sua scuola si facevano carico dell'impegno pedagogico nella trasmissione dell'arte oratoria.

Questa varietà di indirizzi non solo conferma la «vivacità» intellettuale del Maestro, ma ci consente di penetrare nelle pieghe più riposte della sua personalità, da cui emergono la serietà dell'uomo, il felice rapporto con i discepoli, la morigeratezza dei costumi, il rigore e la tenacia del carattere, capace di suscitare i più genuini entusiasmi e le avversioni più profonde. Il fascino delle argomentazioni gorgiane sapeva sedurre anche

quanti, riottosi e non disponibili ad un confronto, erano, nolenti, costretti a misurarsi con lui, sia pure tenaci ed irriducibili nei propri pregiudizi.

Anche Aristotele, come tutti i suoi contemporanei, ha subito il fascino dei Sofisti, come appare da più luoghi della sua opera; un suo confronto con Gorgia lascia, a dir poco, perplessi. Sono pochissime le citazioni e quasi tutte nella *Retorica* e, da sottolineare, nel libro III, in quel libro cioè che viene considerato un vero e proprio manuale di stilistica!

Sembra che indagando su Gorgia Aristotele non voglia riconoscere il magistero filosofico, anzi appare deciso a polemizzare con Lui nello specifico dell'argomentare retorico.

Prendendo in considerazione la struttura del discorso retorico, proprio a cominciare dall'esordio, Aristotele afferma⁶: «Se il discorso non ha un esordio, ha tutta l'aria di essere improvvisato».

Tale è l'elogio che Gorgia dedica agli Elei; senza la preparazione preventiva, senza esercitare minimamente l'emozione, attacca subito: «Elide, città felice!». Aristotele rivolge tutta la sua (e la nostra) attenzione su quel verbo «προεξαγκωνίζειν» che, preceduto dalla negazione, sottolinea la foga di chi, preso dall'entusiasmo, si butta allo sbaraglio, di chi si precipita nell'agone privo di una preliminare preparazione e pertanto va incontro alla sconfitta ed alla delusione. La tecnica oratoria gorgiana compromette il buon esito dell'orazione: se ne deve dedurre l'incapacità operativa e, risultato ben più grave, il fallimento dello scopo. Ma non è questo l'unico elemento negativo del procedimento gorgiano: lo stile del suo discorrere, così tanto esaltato, ad Aristotele appare «ψυχρός», freddo⁷ e questo difetto è imputabile sia all'abuso di parole composte, nelle quali eccelle, con Licofrone, Gorgia, che si serve di termini come «πτωχομουσοκόλακας» (pezzenti adulatori delle Muse), e «ἐπιορκήσαντας» (spergiuri), «κατευορκήσαντας» (ostinatamente fedeli al proprio giuramento), sia all'uso di glossemi e di perifrasi, sia, infine, all'impiego improprio della metafora, che ottiene l'effetto opposto quando viene formata con termini che fra loro hanno un riferimento troppo esiguo: quest'errore si evidenzia in Gorgia quando prevale la poeticità sulla razionalità;

così egli può parlare di *χλωρά καὶ ἔναιμα τὰ πράγματα* «azioni verdeggianti e piene di sangue», e può dire *οὐ δὲ ταῦτα αἰσχροῦς μὲν ἔσπειρας κακῶς δὲ ἐθέρισας* «hai seminato queste cose nell'onta, le hai raccolte nella disgrazia»⁸.

Proprio sul problema del significato e del ruolo della metafora si consuma la contrapposizione più serrata fra Aristotele e Gorgia. Aristotele sviluppa uno studio organico sulla metafora, ne distingue l'aspetto fonologico, quello sintattico e quello semantico e sottolinea che di quest'ultimo la metafora esprime il momento più alto, in quanto non si limita a registrare nozioni ovvie, ma suscita desideri di apprendimenti di significato. La metafora è quindi una vera e propria forma di ragionamento, si può collegare alla filosofia. «La metafora possiede al massimo la chiarezza e la piacevolezza e l'essere non comune; apprenderla non è possibile da altri». Essa è strutturata con «nomi comuni» e perciò «le parole rare sono sconosciute; impariamo solo dalle parole comuni e questo forma soprattutto la metafora»⁹.

La metafora gorgiana non obbedisce a nessuno dei canoni aristotelici e rivela tutti i suoi limiti nella difficoltà della sua forza suasoria; emblematicamente Aristotele riporta «il racconto di Gorgia sulla rondine che, volando, gli aveva scaricato addosso gli escrementi; racconto del miglior stile tragico: «Ecco ciò che è turpe, Filomele!». Per un uccello, se l'avesse fatto lui, l'atto non era turpe, ma per una fanciulla, sí. Giusto è quindi il rimprovero, se applicato all'originario stato dell'uccello, ma non per il suo stato attuale»¹⁰. Il cattivo uso della metafora induce a servirsi di espressioni «improprie alla persuasione»¹¹; indispensabile correttivo lo stile, che non solo è consono con le passioni ed i caratteri che si vogliono esprimere, ma rivela, attraverso il carattere di colui che si esprime, la plausibilità stessa di quanto viene espresso; il criterio della pertinenza e della buona misura che l'oratore rivela nel porgere il discorso è già di per sé indicativo dell'effetto che l'oratore vuole produrre sul suo uditorio.

Anche quel procedere «*μετ' εἰρωνείας*» che, con Gorgia, Aristotele sembra apprezzare e che consiste «nel fare in modo da togliere efficacia alla serietà dell'avversario con le burle, ed alle sue burle con la serietà»¹² vuole in realtà mettere in evidenza

la grossolanità del procedere del filosofo di Leontini. A Gorgia sfugge la differenza fra stile poetico e stile retorico, donde l'equivoco della commistione di due stili appartenenti a due generi diversi¹³. Contro lo «stile poetico» dell'oratoria gorgiana nasce per Aristotele la necessità di delimitare i confini fra prosa e poesia: di qui il criterio secondo cui l'oratoria obbedisce ad una espressione naturale che la poesia non è tenuta a rispettare; in più lo specifico dell'espressione poetica è il metro. Dal canto suo «la forma dell'elocuzione oratoria non deve essere né metrica né senza ritmo»¹⁴. In questo modo Aristotele viene precisando uno degli aspetti fondamentali della elocuzione oratoria: privo di metro, il discorso oratorio deve essere ritmico, ossia deve essere vincolato allo svilupparsi ed allo svolgersi del periodo. Il periodo a sua volta — ed Aristotele lo afferma a chiare lettere — deve essere concatenato, organizzato, composto da varie membra, dominato da quella figura dell'antitesi, così presente nelle argomentazioni gorgiane sia degli Encomi che del Discorso sull'Essere. E' stato detto¹⁵ che molte suggestioni che condurranno Aristotele dalla dimensione meramente predicativa del linguaggio alla costituzione di una sua dimensione «logica» derivano proprio dal trattato fondamentale di Gorgia. Il Sainati, seguendo un'indicazione del Viano, prende in considerazione il passo *De inter.* 1,16a, 3-8 in cui Aristotele decifra il ruolo dei suoni vocalici come simbolo delle modificazioni dell'anima, e il ruolo della scrittura come simbolo dei suoni vocalici. Laddove le lettere, ed i relativi suoni, non sono eguali per tutti, si rivelano invece eguali per tutti le modificazioni dell'anima, di cui i suoni sono i segni immediati, allo stesso modo in cui identiche per tutti sono le cose, di cui quelle modificazioni sono le immagini. Secondo il Sainati¹⁶ qui Aristotele «sembra voler ricostruire quei ponti (tra linguaggio e conoscenza, e tra conoscenza e cose) che il sofista (Gorgia) aveva spregiudicatamente abbattuto»; in fondo lo scopo di Aristotele è, più propriamente, colmare il disimpegno della semantica dall'ontologia. Proprio nelle «Confutazioni sofistiche» la funzione simbolica dei nomi appare in tutta la sua evidenza sostitutiva delle cose e pertanto soggetta al rischio dell'errore e del paralogismo¹⁷. Ne risulta una «rifondazione» del concetto di *logos*: nei confronti del «signore po-

tente... che compie opere divine... (che) può far cessare il timore, togliere il dolore, produrre la gioia, accrescere la compassione»¹⁸ di memoria gorgiana, il *logos* di Aristotele è «una voce significativa, le cui parti, ancorché separate, sono a loro volta significative... E certamente ogni discorso è significativo, non però come strumento (*ὄργανον*) bensì, come s'è detto, per convenzione (*κατὰ συνθήκην*)»¹⁹. L'onnipotenza del discorso, chiaramente evidente in Gorgia, è luogo comune nei retori e nei sofisti. Aristotele avverte che essi sottolineano un aspetto parziale del discorso, la funzione persuasiva, senza accennare alla funzione, ben più complessa, della espressione e della trasmissione del sapere. Parlare significa fondamentalmente farsi intendere ed il discorso è uno strumento atto a sollecitare i rapporti inter-umani. Contro la «polymatia» e la «polytechnia» dei Sofisti e contro la cultura superficiale volta unicamente ad agevolare l'inganno, Aristotele sottolinea la funzione del discorso quando si volge a determinare la natura dell'oggetto.

Maggior comprensione sembra voler dimostrare Aristotele quando tratta della «metodologia» gorgiana. Nelle «*Confutazioni sofistiche*»²⁰ c'è un passo che merita di essere riportato: si tratta, in rapida sintesi, dell'evoluzione della retorica: «Nella formulazione dei discorsi retorici dopo i primi retori è venuto Tisia, Trasimaco dopo Tisia, Teodoro dopo Trasimaco e molti altri hanno apportato un notevole sviluppo, sempre in modo parziale. Non c'è dunque da meravigliarsi se l'arte di cui trattavano ha raggiunto un'estensione considerevole. Invece, per quanto ci riguarda, non si può dire che l'arte fosse elaborata completamente o in parte, ma si deve affermare che non esisteva nulla di simile a quanto (noi proponiamo). L'insegnamento impartito dai professionisti, che si dedicavano alle discussioni eristiche, era, in un certo senso, simile a quello che Gorgia aveva stabilito per la sua arte. Fra costoro poi alcuni facevano imparare a memoria discorsi retorici, altri discorsi destinati alle interrogazioni, scegliendo e gli uni e gli altri argomenti intorno ai quali ritenevano dovessero ricadere con la massima frequenza le discussioni fra due interlocutori. Per questi motivi l'insegnamento impartito ai loro scolari risultava rapido, ma senza rigore; ed in verità essi offrivano non già l'arte ma i prodotti dell'arte, rite-

nendo in questo modo di riuscire ad educare; si comportavano come chi sostenesse di voler trasmettere la scienza di non aver male ai piedi e, senza insegnare né l'arte del calzolaio né il modo di procurarsi gli attrezzi per poter esercitare questo mestiere, fornisse invece una ricca scelta di calzature d'ogni tipo».

C'è in questa testimonianza, dal sapore vagamente folkloristico, in accordo con le strutture del procedere gorgiano, il tentativo di individuare un apporto meno negativo della tradizione retorica: se si vuol procedere alla «fondazione» della «téchne» occorre individuare all'interno delle leggi del pensiero quel procedere deduttivo che solo la rende possibile; e tuttavia i vari tentativi, compreso quello di Gorgia, hanno l'innegabile merito di aver contribuito alla elucidazione dei problemi. Indubbiamente la presenza «positiva» di Gorgia si avverte là²¹ ove Aristotele definisce retore «colui che è capace di considerare in ciascuna cosa l'aspetto persuasivo» o dove²² egli si riferisce, apprezzandolo, al modo sofistico di condurre un'argomentazione, o dove riprende la dottrina dei sinonimi di Prodicò²³ o dove prospetta la relatività del buono e dell'onorevole²⁴.

L'attenzione per i problemi morali, viva in Gorgia, condurrebbe il filosofo ad una accettazione della morale «de facto»: non si dà né la definizione della morale né quella della virtù; ci si limita solo ad una enumerazione delle varie virtù²⁵. Questo procedimento risulta ancorato alla sua dottrina sull'essere, di cui Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*²⁶ ricorda il fondamento a proposito dell'idea di bene. Muovendo dall'affermazione che «il bene non è una qualità comune, che si esprima sotto una sola idea» e che, d'altro verso, i molti beni non sembrano «essere omonimi per caso», Aristotele conclude: «Se infatti il bene fosse uno e qualcosa di predicabile in comune e sussistente, separato di per sé, è evidente che non sarebbe realizzabile né acquisibile dall'uomo» E' stato opportunamente sottolineato²⁷ che, applicando la metodologia di Gorgia, Aristotele giunge alla conclusione che: 1) non potrebbe esistere un *agathon* trascendente; e 2) se esistesse non potrebbe avere alcun significato per noi.

Ma Aristotele ci avvicina al Gorgia filosofo ed ontologo²⁸ più di quanto non si possa credere là dove Gorgia sembra lontanissimo e finanche espulso, dove, pur non documentato, appare

prepotentemente presente: nella *Metafisica*. Se è indubitabile che il problema della fondazione ontologico-metafisica dell'essere risale, attraverso Platone, a Parmenide, è altrettanto vero che il trattato «Sul non-essere» di Gorgia costituisce il testo sempre presente e sempre ripreso da Aristotele. Aubenque²⁹ suggerisce che la «rivisitazione» dell'opera di Gorgia potrebbe essere stata influenzata dal *Gorgia*, dal *Fedro*, dall'*Eutidemo* o dallo pseudoplatonico *I Rivali*; ma il problema emerge in tutta la sua complessità là dove chiaramente il testo aristotelico presenta le tracce di un ripensamento critico dell'opera «Sul non-essere». Fra gli altri il libro Γ della *Metafisica*, specialmente nel capitolo 5, fa esplicito riferimento ai «sofisti», proseguendo nella difesa del principio di non-contraddizione.

Aristotele argomenta che se l'essere è mescolato al non-essere, se il principio della contraddizione si confonde con il principio d'identità, non è possibile recuperare i confini della verità e quelli dell'errore e commenta: «perciò necessariamente se tutte le opinioni e le parvenze sensoriali sono nello stesso tempo e vere e false... necessariamente esse dovranno essere e non essere»³⁰.

Il bersaglio è la filosofia di Protagora, ma vari indizi, presenti in tutto il libro, giustificano l'ipotesi di un riferimento a Gorgia, a quel Gorgia che così grandi servizi ha reso non solo alla lingua, ma alla scienza ed alla cultura antica, dalla mnemotecnica alla grammatica, dalla logica alla morale, alla politica, con le quali Aristotele intesse positivi e significativi confronti³¹.

Le pagine che Hegel³² dedica alla Sofistica, ed a Gorgia in particolare, sono fra le più interessanti delle sue «Lezioni sulla storia della filosofia»; la sofistica è per Hegel una dimensione «perenne» dello spirito: «La Sofistica non è distante da noi come generalmente si pensa. Quando anche oggi uomini di cultura trattano il tale o il tal'altro argomento, gli sviluppi che essi danno alle proprie argomentazioni possono essere anche di ottima qualità, ma in questo non c'è nient'altro che quello che Socrate e Platone hanno chiamato Sofistica, benché essi abbiano saputo adottare questa prospettiva bene tanto quanto i Sofisti. Gli uomini colti ricorrono a questo metodo quando giudicano fatti concreti»³³. I caratteri distintivi di questa grande corrente cul-

turale sono la diffusione della dialettica, il processo di razionalizzazione del reale, la ricerca della concretezza e la «generalizzazione del modo di pensare eleatico, con la relativa estensione ad ogni contenuto del sapere e dell'agire»³⁴. Con Protagora Gorgia rappresenta il momento teoretico più considerevole e la figura più vicina al filosofare di Hegel, che, al contrario di Aristotele, lascia da parte il retore per consacrare il suo interesse al teoreta, al dialettico del trattato «Sul non-essere».

La trattazione poggia interamente sulle testimonianze di Sesto Empirico e sul trattato *De Xenophane, Zenone et Gorgia* che, con i filologi dell'epoca, Hegel ritiene di paternità aristotelica³⁵.

Sin dalle prime battute il ruolo di Gorgia, messo anche in relazione con quello di Protagora, appare come il protagonista dell'intero movimento: «è grazie a Gorgia che lo scetticismo è giunto ad una considerevole profondità»³⁶. Protagora, è vero, possiede una grande forza di riflessione: «la riflessione nella coscienza: ecco ciò di cui v'è stata presa di coscienza in Protagora. Ma ciò a cui Protagora accedeva in questo modo era la forma del fenomeno, quale verrà ripresa dagli Scettici successivi»³⁷. La fenomenologia dell'esperienza, dell'apparire del fenomeno e del suo essere per la coscienza appare a Hegel «isolata», «unilaterale»; perciò Gorgia è, per Hegel, il superamento e l'approfondimento di Protagora. «La dialettica gorgiana si muove nei concetti in modo più puro dei vari sviluppi che abbiamo visti in Protagora. In tanto che Protagora afferma la *relatività* o il *non-essere-in sé* di ogni essente, ebbene questo avviene relativamente, e relativamente alla coscienza; *l'altro*, che per lui è essenziale, è la coscienza. Il modo in cui Gorgia mette in evidenza il «*non-essere-in sé*» dell'essere è più puro; egli considera ciò che vale come essenza in se stessa, senza presupporre la coscienza, l'alterità: mostra la sua nullità in se stesso, — e ne distingue il lato soggettivo e l'essere per questo lato»³⁸.

L'approfondimento della ontologia gorgiana, che risulta strutturata nella «dialettica pura — il segno distintivo di Gorgia! — relativa alle categorie interamente universali dell'essere e del non essere»³⁹ vuole andare oltre la semplice lettura delle

testimonianze di Sesto e dello Pseudo-Aristotele: Hegel avverte che sia pure preziose ed uniche, queste testimonianze non sono in grado di esaurire «lo spirito» dell'opera gorgiana: Gorgia va oltre la posizione scettica di Sesto; si trovano in lui determinazioni del pensare molto astratte: «si tratta dei momenti, speculativi per eccellenza, dell'essere e del non-essere, del conoscere, e del conoscere che si fa essente, che si comunica; non siamo dunque in presenza di un cicaleccio, come comunemente si tende a credere, la sua dialettica è obiettiva»⁴⁰. La ripresa della filosofia gorgiana viene esposta seguendo il modello tipico del procedere triadico che caratterizza la filosofia hegeliana. La prima tesi riguarda l'essere, nella sua assoluta indeterminazione: «se è» ossia se l'essente è, se il non-essente è, se l'essente e il non-essente è. Per tutti e tre i casi Gorgia mostra che «non-sono». Hegel, con l'eccezione di un rapido riferimento allo pseudoaristotelico *De Xenophane*, ripropone la testimonianza di Sesto, procedendo deduttivamente dalla tesi: «Ciò che non-è, non-è».

Se infatti ciò che *non* è fosse, esso contemporaneamente sarebbe e non sarebbe: sarebbe, in quanto è ciò che non è; non sarebbe, in quanto è pensato come *ciò che non è*. E' evidente l'assurdità di una cosa che sia e non sia contemporaneamente. Se è dimostrato che *ciò che non è, non è*, Gorgia si appresta a dimostrare che neppure *ciò che è, è*. Egli parte dalla tesi che «*ciò che è, sia è in sé (αὐδίων)* senza cominciamento, sia è nato, e dimostra allora che non può essere né l'uno né l'altro»; ciascuna delle due tesi porta alle contraddizioni, è una dialettica che abbiamo già trovato. «Non può essere nel primo caso; perché ciò che è in sé (eterno) non ha alcun principio, è infinito», ed in conseguenza è indeterminato e privo di determinazioni. Ad esempio: «Ma l'infinito non è, dal momento che non è localizzabile in nessun luogo; perché se è in qualche luogo, è diverso da quello che lo contiene»; là dove esso è, esso è nell'altro. «Ma ciò che è diverso dall'altro, ciò che è contenuto dall'altro, non è infinito. Ma esso non è neanche contenuto in se stesso; perché allora ciò in cui esso è e ciò che esso è sarebbero identici. Ciò in cui esso è, è il luogo; ciò che è in esso (luogo) è il corpo; è dunque assurdo che entrambi siano identici; l'infinito dunque non è». Se l'essere è, è davvero contraddittorio per lui darsi una

determinazione come predicato; se lo facciamo, diamo dell'essere una determinazione semplicemente negativa⁴¹.

Alla luce della dialettica hegeliana finito-infinito, la posizione di Gorgia appare limitativa sia quando Gorgia procede alla identità di eterno-infinito, sia quando confonde diversità ed opposizione. Avrebbe fatto meglio a sottolineare che «questo infinito sensibile, assolutamente parlando, non è, è al di là dell'essere; è una diversità che è sempre posta come differente — verschieden — dall'essente. E' contenuta in se stessa, perché consiste precisamente nel differire da sé»⁴². La stessa analisi dialettica si può applicare alla tesi sulla *nascita* dell'essere: l'essere non può essere generato né dall'essere — sarebbe un'assurdità — né dal non essere — sarebbe una contraddizione.

E' questo un tema che avrebbe affascinato la generazione degli Scettici, secondo Hegel. «L'oggetto da considerare è sempre posto sotto determinazioni assunte dall'oppure... oppure; ma queste determinazioni si rivelano contraddittorie. Non c'è qui l'uso di una *vera* dialettica; sarebbe necessario dimostrare che l'oggetto è sempre necessariamente in una sola determinazione, che non è *in sé* e *per sé*. L'oggetto non fa che dissolversi in tali determinazioni; ma da questo non risulta ancora nulla circa la natura dell'oggetto stesso»⁴³.

Quest'essere che non è né eterno, né generato, né eterno e generato contemporaneamente, non può neanche essere né uno, né molteplice; risulta pertanto che né ciò che è, è, né ciò che non è, è, né che entrambi sono. Potrebbe sembrare una dialettica «da poco» questa di Gorgia, ancorata ad espressioni vuote, ma rileva Hegel che occorre osservare che essa si applica ai termini «più universali» ed all'alternativa fondamentale del conoscere: «essere o non essere»; ecco il problema sempre riproposto e mai risolto definitivamente. «Gorgia è cosciente che si tratta di due momenti destinati a scomparire; il rappresentare non cosciente ha anche questa verità, ma non ne sa nulla»⁴⁴.

La seconda grande tesi del trattato gorgiano può raffigurarsi come un «rapporto dal rappresentante alla rappresentazione, differenza della rappresentazione e dell'essere... Ma anche se è, è inconoscibile ed impensabile. Perché il rappresentato non è ciò che è, è al contrario un rappresentato. Se ciò che è rappre-

sentato è bianco, è allora il bianco che è rappresentato: ciò che è rappresentato non è ciò che è, per cui ciò che è non è rappresentato»⁴⁵. Le contraddizioni cui approda questo modo di procedere non si lasciano attendere: «se ciò che è rappresentato è ciò che è, tutto ciò che viene rappresentato è realmente; ma nessuno dirà che se si rappresenta un uomo che vola o un carro che corre sul mare, questo sia anche esistente; se *ciò che è* è pensato, il suo opposto non è pensato, ossia tutto ciò che non è; ma tutto ciò che non è, è rappresentato, come Scilla e Cariddi»⁴⁶. Hegel riconosce a Gorgia una giusta polemica contro il realismo assoluto, ma nello stesso tempo una caduta «verso il cattivo idealismo» dei tempi moderni.

Sulla stessa base dialettica poggia la terza parte del trattato gorgiano: conoscere non significa comunicare. «Anche se l'essere potesse essere rappresentato, non potrebbe essere detto né comunicato. Le cose si possono vedere, sentire, etc..., in generale, sono sentite. Ciò che è visibile si conosce con la vista, ciò che è udibile con l'udito, e non avviene al contrario; l'uno non può dunque essere indicato per mezzo dell'altro. Il discorso, grazie al quale ciò che è dovrebbe essere espresso, non è ciò che è, ma soltanto il discorso». Così la dialettica di Gorgia consiste nel tener ferma questa differenza, che è nuovamente riapparsa con Kant; se resto ancorato a questa differenza, ciò che è non può sicuramente essere conosciuto»⁴⁷. Pur nei limiti di una visione per molti aspetti «aurorale» della dialettica, Gorgia appare a Hegel, prigioniero di una visione particolare del reale; come Protagora, Gorgia non ha saputo giungere fino ai fondamenti della «verità filosofica», non ha saputo svincolarsi dalla coscienza «sensibile»; ma nondimeno può essere considerato un «pensatore profondo».

NOTE

¹ Diod., *XII*, 53, 1 ss.; cfr. anche Paus., *VI*, 17, 8, nonché Plat., *Hipp. ma.*, 282 B.

² Philostr., *Ep.* 73 (= DK 82 A 35).

³ Diog. Laert., *VIII*, 58 e 59. Circa l'importanza di Zenone, cfr. Sen., *Ep.* 88, 44: «Zeno Eleates omnia negotia de negotio deiecit: ait nihil esse». Dunque per Seneca la prima tesi del trattato fondamentale di Gorgia discenderebbe da Zenone.

⁴ Suda, s. v. Γοργίας; DK 82 A 2 e 7.

⁵ Plat., *Gorg.* 450 B, 452 E, 457 A; *Meno*, 71 E, 95 C; *Phaedr.* 261 B, 267 A. Le citazioni potrebbero continuare; circa il valore della testimonianza di Platone cfr., fra i molti contributi, L. Rossetti, *Platone e la tradizione filosofica preplatonica*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche» in Napoli, 1975, vol. LXXXVI, pp. 1-18.

⁶ Aristot., *Rhet.*, *III*, 1416a.

⁷ *Ibid.*, 1405b 35-39.

⁸ *Ibid.*, 1406b 8-10.

⁹ Morpurgo-Tagliabue G., *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma 1967, pp. 315-339.

¹⁰ Aristot., *Rhet.*, 1406b 15-19.

¹¹ *Ibid.*, 1406b 14.

¹² *Ibid.*, 1419b 3-5.

¹³ *Ibid.*, 1404a 28-30.

¹⁴ *Ibid.*, 1408b 21-22.

¹⁵ Viano C. A., *La logica di Aristotele*, Torino 1955; Sainati V., *Storia dell'Organon aristotelico. I - Dai «Topici» al «De Interpretatione»*, Firenze 1968.

¹⁶ Sainati V., *op. cit.*, p. 207.

¹⁷ Aristot., *El. Soph.*, *I*, 165a 6-10; 13-17, riportato in Sainati, *op. cit.*, pp. 207-208.

¹⁸ *Elena*, par. 8.

¹⁹ Aristot., *De Int.*, 4, 16b 26-28; 16b 33-17a 2.

²⁰ Aristot., *El. Soph.*, 183b 25-184a 7.

²¹ Aristot., *Top.* 149b 26-28.

²² *Ibid.*, 111b 30-35.

- ²³ *Ibid.*, 112b 21-26.
- ²⁴ *Ibid.*, 115b 22-30.
- ²⁵ Aristot., *Pol.*, 1275b 26.
- ²⁶ Aristot., *E. N.*, 1096b 30-34.
- ²⁷ De Vogel C. J., *La méthode d'Aristote en métaphysique d'après Métaphysique A 1-2*, in AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, pp. 147-170 - La cit. è a p. 160.
- ²⁸ Un contributo al problema offre G. Mazzara, *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982, specialmente alle pp. 169-184.
- ²⁹ Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1972³, soprattutto alle pp. 261-281.
- ³⁰ Aristot., *Metaph.*, Γ, 1009a 9.
- ³¹ Interessanti e valide le suggestioni di Moraux P., *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, in AA.VV., *Aristotle on Dialectic*, Oxford 1968, pp. 277-311.
- ³² Hegel G. W., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Si fa riferimento alla recente trad. francese a cura di Garniron P., Paris 1971, tome 2 - *La philosophie grecque*.
- ³³ Hegel, *Leçons*, p. 256.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 259.
- ³⁵ Ormai la critica è orientata a disconoscere la paternità del trattato, che fra l'altro viene indicato con il più appropriato titolo *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Cfr. La nuova ed. di Cassin B., *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille 1980.
- ³⁶ Hegel, *Leçons...*, p. 266.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 265.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 267.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 266.
- ⁴⁰ *Ibid.*, pp. 267-268.
- ⁴¹ *Ibid.*, pp. 268-269.
- ⁴² *Ibid.*, p. 270.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 270.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 271.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 271.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 271.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 272.

GIUSEPPE MAZZARA

UNITA' METODOLOGICA E CONCETTUALE
NEL ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ὄντος E NELLE OPERE EPIDITTICHE
ELENA E PALAMEDE

Io vorrei iniziare facendo innanzi tutto una domanda: il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος è da considerare un' ἀπολογία al negativo, una accusa generalizzata a tutti i livelli dell'essere, oppure come *Elena* e *Palamede* anche esso un'apologia, per così dire, a lieto fine, un ἐγκώμιον dell'essere, del conoscere e del comunicare, ancorché retoricamente non detto con parole chiare? Voglio dire: il giudizio su quest'opera si deve considerare concluso entro l'ambito delle sue «lettere», come recentemente ha proposto, credo, B. Cassin nel suo libro *Si Parménide*, Lille 1980? Oppure esistono delle linee di forza sottese alle lettere del testo e tali che ci consentano di inscrivere anche il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος — sebbene, evidentemente, in un modo del tutto particolare — all'interno di una τάξις e di una τροπή del tutto simili a quelle di *Elena* e *Palamede*?

In *Elena* i §§ 8-14 riguardanti il λόγος sono funzionali al complesso del λογισμός; ma laddove fossero liberati dagli elementi apologetici contingenti, potrebbero essere considerati un *excursus* sul valore e sull'uso retorico della parola; il quale, a sua volta, potrebbe costituire il soggetto di una τέχνη retorica autonoma. E' possibile, anzi, che Gorgia sia passato alla storia come maestro di retorica proprio in base ad una estrapolazione di questo genere, operata da lui stesso e successivamente ac-

centuata, forse, da qualcuno dei suoi allievi. Non sarebbe da escludere — a mio avviso — una considerazione anche in tal senso del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*; potrebbe, cioè, essere considerato come un *excursus* retorico dilatato, al quale manca l'esplicita dichiarazione apologetica, soprattutto, iniziale e finale; in cui accanto all'esaltazione della alterità e differenza del *λόγος* rispetto all'essere, al conoscere e al comunicare, si esaltano anche, all'inverso, l'alterità e differenza di questi rispetto a quello.

Ma come queste alterità e differenze non hanno impedito a Gorgia di continuare a credere — ritengo senza contraddirsi — nella funzione segnica della parola e di sviluppare un *λογισμός* «dimostrativo» della innocenza di Elena, o aspirante a divenire tale, nel caso di Palamede — in pieno accordo sia col livello di realtà proprio della cattiva fama di Elena, come pure con quella leggermente diversa dell'accusa ingiustificata di Ulisse, sia coi principi gnoseologici dell'adeguazione reale —, così altrettanto l'alterità e differenza dell'essere, del conoscere e del comunicare del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* potrebbe non avere impedito a Gorgia di continuare a credere e quindi di professare positivamente anche qui quelle stesse istanze ontologiche, che — come vedremo — costituiscono — a mio parere — il fondamento teorico della stessa teoria retorico-verisimile delle altre due opere.

Una serie di interferenze sia metodologiche che concettuali a vari livelli fra le tre opere lasciano intendere — a mio parere — che questa operazione potrebbe non essere stata impossibile da parte di Gorgia, e ci spingono, di conseguenza, ad avanzare l'ipotesi se non sia forse opportuno cercare ancora quest'altro «senso» del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* prima di dare un giudizio definitivo su di esso. In tal modo si potrebbero dare due valutazioni non necessariamente contrapposte fra loro: una che si basi su una lettura testuale molto rigorosa, come è nelle intenzioni della Cassin, della quale in ogni caso non mi sentirei di condividere l'impostazione metodologica, secondo cui il testo viene ad assumere un senso *a-priori*, che invece — a mio parere — dovrebbe risultare *a-posteriori*, per lo meno nella sua enunciazione definitiva; e un'altra che si basi su una lettura più complessiva, di riferimento e confronto delle due versioni fra di loro e con i concetti reperibili all'interno di tutta la produzione

rimastaci, in cui — come si diceva — il senso dovrebbe nascere soltanto alla fine di un processo di reciproco affinamento sia dei concetti, che dei vari argomenti, esattamente secondo «a programme of discussion and research», quale molto opportunamente ci ha proposto il prof. G. B. Kerferd in un suo recentissimo articolo «The interpretation of Gorgias' Treatise ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ ἢ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ», edito da Deucalion, Atene 1983, pp. 319-27, che io condivido pienamente.

La tesi che mi propongo di illustrare si compone di tre argomenti: «Teoria del rispecchiamento», «Teoria del λόγος» e «Teoria retorico-verisimile».

I. - TEORIA DEL RISPECCHIAMENTO

Rapporti tra εἶναι, φαίνεσθαι, δοκεῖν e λέγειν. Il frammento di Proclo - 82 B 26 - una chiave di lettura.

Una testimonianza di Proclo (in *Hes. opp.* 83) attribuisce a Gorgia la seguente proposizione: τὸ μὲν εἶναι ἀφανές μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενές μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι. Un'attenta analisi delle tre opere in questione ci induce a credere che essa esprima realmente e nella maniera ontologica più completa ed esemplare¹ il pensiero di Gorgia sul difficile problema dei rapporti tra essere, apparire, opinare (e dire).

1) *Il concetto di rappresentazione sensibile. L'εἰκὼν e il suo oggetto.*

Al § 4 di *Elena* si dice che questa era bellissima e, in quanto lo era anche per dono divino essendo figlia di una dea, adeguava perfettamente il concetto di κόσμος enunciato al § 1. L'essere che riguardava il suo «corpo» (σῶμα) era compiuto in tutti i sensi, essendo, appunto, τελευτή; quindi era bellissima. Non mancava nulla di ciò che era richiesto per adeguare il concetto di κάλλον, come qualcosa di ideale, di perfetto al sommo grado. Qui il rapporto tra εἰκὼν e φαίνεσθαι da una parte, e dall'altra tra σῶμα e εἶναι mi sembra che sia visto ancora in modo del tutto simile a quello di Parmenide². Ma a questo primo rapporto ne segue un altro non meno immediato e rappresentativo, quello tra εἰκὼν e

δόξα, e quindi quello tra φαίνεσθαι e δοκεῖν: Elena, probabilmente, viene intesa da Gorgia come consapevole della sua stessa bellezza, in ogni caso non la tenne nascosta (οὐ λαθοῦσα ἔσχε); potremmo dire, con terminologia heideggeriana, lasciò che l'essere del suo corpo si manifestasse per quello che era. Ciò — dice Gorgia — scatenò l'inseguimento di molti pretendenti, i quali, per essere anche loro in qualche modo ὅμοιοι a Elena (erano, infatti, chi per una ragione, chi per un'altra tutti ἄριστοι), dopo essere stati colpiti negli occhi, lo furono anche nella opinione, la quale li spinse alla azione immediatamente.

Allo stesso modo si comportò Elena stessa alla vista del «corpo» di Alessandro (§ 19): la sua γνώμη fu deviata da una specie di νόσημα tipicamente umano. Vi è, cioè, un automatismo nell'azione che deriva da un corrispondente automatismo nel processo percettivo, che si sviluppa come un gioco di specchi: un σῶμα emana degli σχήματα (attraverso un sistema di ἀπορροά), che vengono colti da un ὄμμα; questo li trasforma prima per la ὄψις e subito dopo per la δόξα in immagini sensibili, ossia in εἰκόνες. Queste operano in due direzioni: una che potremmo dire psico-gnoseologica, imprimendo nella ψυχή una specie di sigillo, di τύπωσις (τυποῦται - 15) in grado di affezionare gli stessi caratteri (τρόποις) di una persona; e un'altra pratica, spingendo la volontà (γνώμης βουλεύμασι - 19) all'azione corrispondente³.

Questo significa che gli oggetti una volta entrati in tale meccanismo acquistano una φύσις che non è più in nostro potere modificare, è quella che è, e non un'altra. Già a questo stadio il fenomenismo sembra avere alcuni contorni dell'automatismo. Non saprei dire se Gorgia ne fosse realmente consapevole. Fatto sta che egli al § 15 di *Elena* afferma categoricamente: «Le cose che noi vediamo posseggono non quella natura che noi vogliamo, ma quella che è toccata in sorte a ciascuna di esse». Ciò viene detto a proposito di rappresentazioni che non riguardano la percezione di un essere nascosto o che tende per sua natura a nascondersi, ma, al contrario, che tende a mostrarsi; anzi che si identifica espressamente con un tipo di struttura concepita in modo tale da affezionare la nostra sensibilità visiva. Questo può avvenire da parte di qualcosa che si identifica con la propria exteriorità, con la propria superficie. In realtà l'esigenza

antropocentrica che sta dietro ad una tale concezione del processo percettivo non potrebbe essere avvicinata del tutto alla esigenza antropologica tipicamente sofistica, a quella, cioè, di trovare una giustificazione teorica del soggettivismo; perché nei confronti del processo percettivo ci troviamo nelle condizioni di essere impotenti. Le immagini ci provengono dall'esterno e non siamo noi a crearcele, secondo i nostri particolari interessi del momento. Ciascuno di noi non è in grado di darsi le rappresentazioni che vuole, ma soltanto quelle che il suo sistema percettivo gli consente di avere, in ragione dell'adeguazione dei «flussi» ai suoi «pori», anche a propria insaputa, se non addirittura contro la sua stessa volontà. Tale mi sembra il caso di *Elena* - 16: due «corpi» in perfetto atteggiamento di combattimento (si noti come anche qui ritorna il «concetto» come qualcosa a cui non manca nulla per essere perfetto: *τελευτή*) determinano nella *ὄψις* di chi guarda un senso di terrore, che ugualmente immediatamente si trasmette alla *δόξα* e alla *ἐννοια*, determinando questa volta non più uno stato di assimilazione e di attrazione, ma di ripugnanza e di fuga; e quindi di dissomiglianza, sebbene ci siano delle motivazioni di grande valore morale che dovrebbero spingere, piuttosto che a sfuggire, ad immedesimarsi alla situazione, in cui si esprimerebbe anche un «senso più profondo» di quanto ne susciti quella «vista in superficie» di guerrieri in azione.

In tutti questi casi, comunque, — a prescindere dai contenuti particolari di assimilazione o di fuga — la rappresentazione sensibile mi pare che abbia un rapporto immediato e diretto colla realtà, anche se si tratta di una realtà intesa come superficie, come fenomeno. La struttura della percezione, in Gorgia, dovrebbe, quindi, articolarsi in questo modo progressivo: *σῶμα*, *χρῶμα* (in generale qualità sensibili degli oggetti), *σχῆμα*, *εἰκὼν* e *δόξα*.

Come si vede, il *σῶμα* vi gioca un ruolo di primaria importanza, venendo a costituire non soltanto il supporto di tutti gli altri, ma anche il passaggio obbligato di qualunque manifestazione dell'essere in quanto tale. Il processo rappresentativo, infatti, né si ferma alla rappresentazione sensibile, né si limita alla sola exteriorità del *σῶμα* in quanto tale.

2) Differenza tra σῶμα e πᾶγμα.

Abbiamo già visto come nell'es. dei due guerrieri si accennasse un senso più profondo di quello che ci offriva la percezione dell'«occhio». Questo potrebbe essere un primo indizio di un processo conoscitivo più complesso di quanto non si veda a prima vista, sulla base del già descritto processo percettivo, e ci induce ad una analisi più ravvicinata di quella precedente affermazione di Gorgia in *Elena* - 15, di cui si diceva pocanzi.

Quali sarebbero queste cose che noi vorremmo, in contrasto con la φύσις di quelle cose che noi percepiamo? Un πᾶγμα, per Gorgia, è sempre un πᾶγμα per un σῶμα; ma quest'ultimo, a sua volta, non sempre ci appare o è il σῶμα di un determinato πᾶγμα, in quanto potrebbe anche essere πᾶγμα di se stesso, come nel caso, appunto, dei due guerrieri in questione. Alcune cose — è detto in *Elena* - 18 — sono tali che «per natura» (πέφυκε) sono predisposte a suscitare piacere o passione alla «vista». In tal caso i vari σώματα visibili costituiscono una regione, per così dire, autonoma nella sfera ontologica dell'essere, e possono, quindi, venire considerati come πράγματα di se stessi. Ma — come si diceva — la realtà, per Gorgia, non sembra circoscritta al solo ambito della percezione sensibile, per quanto fondamentale possa essere; piuttosto sembra presupporre una doppia struttura costituita dal σῶμα (da cui provengono gli σχήματα, che concorrono al formarsi delle εἰκόνες sensibili) e dal πᾶγμα vero e proprio (che potrebbe costituire l'oggetto di un altro tipo di εἰκόνες, meno sensibili e più dianoetiche), ciascuno con una certa autonomia. E' plausibile che possa essere stata una ragione di questo tipo che abbia spinto Gorgia alla affermazione di *Eléna* - 15 sugli oggetti del processo percettivo; d'altra parte, in apparente contraddizione con essa, al § 16 è lasciato sullo sfondo irrisolto un altro problema, quello di una possibile interpretazione ontologica della questione morale. Infatti, sulla base di un ragionamento condotto a mente fredda da uno spettatore impassibile, non ci sarebbe dovuta essere nessuna ragione perché si fuggisse di fronte al combattimento di due guerrieri, dei quali viene presupposto esplicitamente che uno stia dalla parte del diritto e della giustizia, e, quindi, di ciò che è καλὸν καὶ ἀγαθόν, e l'altro

dalla parte della violenza e del torto. Se le immagini colpendo la vista costringono l'anima a perdere la sua γνώμη, poca o molta che sia, è proprio perché — io credo — questa viene concepita, o comunque tacitamente presupposta, come avente una sua identità, sulla quale viene fatta prevalere l'alienazione. Infatti, perdendo il suo senno l'anima perde anche il suo κόσμος, in relazione a quella che dovrebbe essere la sua normale σοφία (cfr. *El.* 1 cit.). In tal senso, allora, da un punto di vista gnoseologico e morale ci resterebbe ancora il compito di cercare l'altro aspetto della realtà, ossia la vera φύσις del πᾶγμα, oltre l'ingannevole σχῆμα del σῶμα e di restituire all'anima la sua γνώμη e la sua σοφία. Ma questo — a mio avviso — significa presupporre in qualche modo una certa distinzione tra σῶμα e πᾶγμα; e, quindi, per così dire, tra superficie e profondo; e in definitiva tra realtà oggettiva e realtà apparente.

La distinzione apparirà ancora più evidente sol che si consideri la questione dal punto di vista, ad es., dei giudici che devono giudicare Palamede. Costoro non potranno più fermarsi alla superficie dei fatti espressa attraverso le parole dalla δόξα di Ulisse, del quale — come del resto anche di Palamede — ancora non si sa bene se parla per «chiara conoscenza» (σαφῶς ἐπιστάμενος) o per semplice «opinione» (δοξάζων) (*Pal.* 3,24). La realtà dei fatti — si direbbe, appunto, il «profondo» — alla cui indagine fiducioso (teoreticamente) si appella Palamede, dimostrerà che Ulisse «opinava» soltanto. Quindi la sua δόξα era rappresentativa di σχήματα di pura superficie. Questo — a mio parere — significa che anche nella δόξα si deve distinguere un πᾶγμα da un σῶμα: in quanto, in generale, è il σῶμα o il πᾶγμα di se stessa può essere offerta agli altri come «cattiva consigliera» (σύμβουλον) (*El.* 11) e sarebbe nelle condizioni di suscitare nei giudici una estraniamento della ragione simile a quella che abbiamo visto per i guerrieri; ma in quanto, invece, è anche il σῶμα di un determinato πᾶγμα essa reclama uno σχῆμα e un' εἰκὼν che non si identificano più con quelli della δόξα stessa in quanto tale, ma rinviando ad una φύσις, per la quale si identifica con la ἀλήθεια. Da ciò anche il motivo per cui Gorgia a volte non distingue tra δόξα e ἀλήθεια e altre volte le oppone addirittura.

La stessa distinzione andrebbe riportata sul λόγος. E' inte-

ressante osservare come Gorgia faccia rientrare nel termine $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ tutti i livelli dell'essere, quello degli oggetti, delle opinioni, delle parole, come pure quello delle azioni, a uguale titolo, senza preferenza per nessuno di essi, ubbidendo anche in questo caso — a mio avviso — ad una esigenza sia parmenidea, che empedoclea. I vari livelli, infatti, non solo hanno lo stesso grado di realtà, ma proprio per questo implicano anche, da un punto di vista gnoseologico, una loro radicale somiglianza. Anche il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, quindi, in quanto è il $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ o il $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ di se stesso ha come primo giudice l'orecchio e una $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ad esso proporzionata; ma in quanto esprime il $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ di quel $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ particolare anche esso reclama un giudice ben più attendibile, una $\epsilon\nu\nu\omicron\iota\alpha$ che lo restituisca alla sua identità segnica.

3) *Differenza tra $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ e $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ in Elena - 13 e in Περὶ τοῦ μὴ ὄντος 980a-12-19.*

In *Elena* - 13 viene contestato ai meteorologi di rendere credibili le cose che sono oscure ($\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\delta\eta\lambda\alpha \phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), facendole apparire evidenti agli occhi della pubblica opinione. Lo scopo di questo argomento è duplice: mettere in guardia dalle manipolazioni degli scienziati, i quali senza riuscire ad accordare le loro teorie coll'esperienza, sono tuttavia in grado di far mutare facilmente opinione, con un discorso persuasivo soltanto a parole; e contemporaneamente mostrare quali siano i poteri della parola quando venga considerata nella sua differenza ed alterità. Da un punto di vista semantico tale differenza costituisce soltanto il $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, il cui $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ rimane come realtà «esterna» ($\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ traduce Sesto con vocabolo molto appropriato); ma dal punto di vista della differenza del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ stesso, il $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ è — come si diceva — $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ di se stesso.

La $\delta\acute{o}\xi\alpha$ che viene suscitata può avere due valenze: nel secondo caso rimane vincolata alla dimensione del senso che percepisce; nel primo, invece, deve rendere conto alla $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ della realtà stessa, e allora non è più sufficiente l'organo sensibile, ma è necessaria una funzione più acuta che sia in grado di collegare il $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ con il suo $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$. In tal caso non sarà il $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ciò a cui bisognerà andare per cogliere la realtà del-

l'ἐκτὸς πρᾶγμα, ma a quest'ultimo direttamente, sebbene sempre attraverso la mediazione del suo σῶμα. In tal caso, però, mi sembra che l'affermazione di *El.* 15 subisca una inversione e quindi anche un superamento: le cose, cioè, non avrebbero più la φύσις che il filtro dei nostri sensi permette loro di avere, ma soltanto quella che esse hanno in relazione a se stesse; meglio sarebbe, forse, dire che le cose posseggono entrambe le «nature» contemporaneamente.

Le parole dell'Anonimo: «Le cose che vediamo e che ascoltiamo per questo sono, perché ciascuna di esse viene pensata. Se, però, non per questo (sono), ma come nulla più (sono) quelle cose che vediamo, così nulla più (sono) quelle cose che pensiamo» mi pare che possano trovare un'immediata esemplificazione nelle parole di Sesto, sebbene spostate nell'ambito delle rappresentazioni suscitate dal λόγος: «Non il λόγος è τοῦ ἐκτὸς παραστατικός, ma τὸ ἐκτὸς diviene indicativo del λόγου» (§ 85). Riportando l'Anonimo a Sesto potremmo dire: non sono le parole o le opinioni da esse espresse — siano esse di origine percettiva o dianoetica — ciò a cui dobbiamo guardare per valutare la consistenza obiettiva dei «fatti», ma a questi per valutare il grado di rappresentatività di quelle; rappresentatività che indubbiamente queste potrebbero avere, ma non è detto che abbiano realmente. In definitiva mi pare che Gorgia esprima nel *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* la stessa preoccupazione di *Elena* - 13, quella che la teoria non verificata si sostituisca alla rappresentazione obiettiva e concreta dei fatti.

Nella testimonianza di Proclo sopra citata probabilmente si esprimerebbe nel modo più appropriato e sintetico proprio questa doppia esigenza di distinguere da una parte il πρᾶγμα con il suo σῶμα, e questo con i suoi σχήματα, le sue εἰκόνες e le sue δόξαι, nei quali si risolve il procedimento meccanicistico della percezione; e dall'altra un procedimento dianoetico di riflessione che possa condurre il meteorologo, come chiunque altro, ad accordare le proprie opinioni, oltre di quello, colla vera φύσις dei πρᾶγματα, piuttosto che colle proprie leggi interne. Con ciò il rischio che l'antropocentrismo implicato nella teoria della percezione si risolva nel soggettivismo di tipo antropologico protagoreo o anche semplicemente relativistico, con il quale tut-

to sommato resta pur sempre ancora imparentato, mi pare che venga ulteriormente allontanato. I materiali concettuali coi quali operava Gorgia mi pare che parlino a favore di una impostazione non sofistica — per lo meno non necessariamente sofistica — ma piuttosto ontologica dei problemi filosofici implicati nel procedimento retorico. Questa impressione — a mio parere — viene ancora approfondita dalle considerazioni dei prossimi paragrafi.

4) *Principi dell'adeguazione reale.*

Si è visto come Gorgia esplicitamente o implicitamente si richiami ai principi dell'adeguazione reale, sebbene anche qui egli non ne abbia dato una definizione formale. Ma già il modo con cui compaiono nel frammento di Proclo ne fa intravedere una prima e credo anche abbastanza approssimata formulazione, la quale poi trova la sua conferma in molteplici elementi sparsi qua e là nelle tre opere e in generale nei vari frammenti rimastici.

In *El.* 1 cit. il discorso epidittico di Gorgia si richiama a elementi, che — a mio avviso — sono fondamentali per qualunque tipo di ragionamento che voglia accordarsi coi principi di una fondazione ontologica della realtà: i concetti e le loro leggi di aggregazione. I primi sono dati nella definizione stessa di *κοσμία* e di *ἀκοσμία*: *κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια · τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία*; le seconde sono implicate in ciò che segue: *ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν πρᾶγμα χρή τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθεῖναι*. Con i primi Gorgia — in accordo con certe esigenze che saranno della logica di Aristotele — pone come premesse delle definizioni, con le seconde ne assume l'ambito di validità e operatività, i cui limiti non sono scelti in maniera arbitraria e sofistica, ma ubbidiscono anch'essi alle leggi del rispecchiamento ontologico, secondo cui ciò che è simile si assimila con ciò che è simile. Inoltre, tali leggi possono — da un punto di vista etico — essere considerate come intuitivamente evidenti e universalmente accettabili dall'opinione comune; da cui ne discende — da un

punto di vista gnoseologico — che esse possono essere assunte come principi veri della dimostrazione e in grado di guidarci a conclusioni che stanno sul loro stesso piano di accettabilità, e quindi di universalità e di oggettività. Per cui ciò che è degno di lode non può non onorarsi con lode, e, viceversa, ciò che è degno di biasimo non può non essere biasimato, assimilando così, mi pare, l'argomentazione retorica alla dimostrazione.

Questo modo di impostare il problema della rivalutazione del comportamento di Elena, che invade la sfera del campo etico — a mio avviso — presuppone quanto meno l'esigenza di ancorare principi di valore particolari a principi logico-ontologici più universali. Il sapere intorno all'avere ascoltato bene o male la fama di Elena, viene vincolato fin dall'inizio ad un imperativo di carattere ontologico. Chi, infatti, non vi si adegua corre il rischio di infrangere il principio ontologico per eccellenza, quello di non contraddizione e, quindi di lodare ciò che va biasimato e di biasimare ciò che va lodato. Il principio etico va dunque riportato su quello ontologico. I due tipi di principi vengono, comunque, accoppiati insieme non soltanto in questo modo — diciamo — implicito, ma anche esplicitamente. Gorgia, infatti, si affretta a precisare che se qualcuno dovesse eventualmente cadere nella sopradetta contraddizione commetterebbe sia un errore (*ἁμαθία*) condannabile da un punto di vista conoscitivo, sia un errore (*ἁμαρτία*), condannabile da un punto di vista etico (*El.* 1). Il sapere della *ψυχή* che non adegui il suo *κόσμος*, che è la *σοφία*, viene considerato da Gorgia, da un punto di vista etico, anche socialmente riprovevole; così tali saranno i giudici (*ἁμαρτήσεσθε Pal.* 36) se condanneranno Palamede ingiustamente, senza, cioè, avere dimostrato (*ἀποδείξαντες*) nessuna ingiustizia e nessuna accusa che per la loro chiarezza ontologica, non per inganno dell'opinione, siano degne di fede. Ad *ἁμαθία* di Elena corrisponde *ἀποδείξαντες* di Palamede, così come ad *ἁμαρτία* della prima opera corrisponde lo stesso termine, *ἁμαρτήσεσθε*, nella seconda. Questo significa che Gorgia affronta le sue dimostrazioni cogli stessi procedimenti metodologici sia in *Elena*, che in *Palamede*. Gli stessi concetti di «chiarezza» (*φανερὰν οὐδεμίαν ἄδικίαν*) e di «credibilità» (*πιστὴν αἰτίαν*) di *Palamede* - 36, che già abbiamo visto a proposito della questione dei meteo-

rologi di *Elena* - 13, ritornano ancora colla stessa — credo — funzione epistemologica; questa volta, infatti, vengono utilizzati non più «ingiustamente», come accadeva nel caso della manipolazione della pubblica opinione da parte di certi fisici, ma «giustamente», da parte di chi ha il dovere di verificare se ad una accusa di parole corrisponde anche un *πρᾶγμα* reale.

Questa omogeneità di approccio sia concettuale che metodologica a carico dei principi dell'adeguazione reale, messi a fondamento della ristrutturazione della realtà della fama di *Elena*, ritornano colla stessa valenza anche per la *ἀπολογία* di *Palamede* (§§ 1-3)⁴; proprio per questo essa potrebbe costituire un rilevante punto di appoggio per un avviamento alla lettura dello stesso *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, anche nel caso che si volesse considerare pure quest'opera frutto dell'attività retorica del Sofista, come mi pare che abbia proposto Livio Rossetti. Per tutte e tre le opere si potrebbe, infatti, — a mio avviso — porre un'identica domanda: è possibile che egli, con questi presupposti teorici e metodologici, — consapevolmente o inconsapevolmente utilizzati — abbia potuto procedere a caso nella valutazione dei problemi filosofici implicati nei suoi procedimenti retorici?

5) *Criterio di verità - Testimone e Testimone del testimone.*

Un criterio espressamente teorizzato da Gorgia non esiste, così come non esiste una formulazione precisa del principio di adeguazione reale. Ciò, però, non significa — a mio parere — che non esistano delle tendenze interne al suo pensiero che, a seconda delle questioni e delle situazioni, lo sollecitino più in un senso che in un altro e che possano darci un'idea anche approssimata di quale dovette essere il suo modo di rapportarsi ad esso. I passi che esamineremo (*Pal.* 15, 22, 31; *El.* 11; Π.τ.μ.δ. 980a 12-17) mostreranno come Gorgia, di fronte a problemi e situazioni identici o simili, tende a rispondere nello stesso modo e cogli stessi criteri valutativi in tutte e tre le opere.

In *Palamede* Gorgia distingue un sapere oggettivo, realmente «acuto» (*εἰδώς ἀκριβῶς*) da un sapere apparente (*δοξάζων*). Il primo tipo di sapere — al quale, però, sottilmente viene tolta, nello svolgimento del discorso, la qualificazione di *ἀκριβῶς* —

viene suddiviso in tre modi: 1) per aver visto (ιδών); 2) per aver partecipato (μετέχων); 3) per aver sentito dire da chi ha partecipato (τοῦ <μετέχοντος> πυνθόμενος). Il terzo modo è il più lontano dall'ἀκριβῶς non solo perché si fonda su una percezione uditiva (poco più sotto, ripetendo la stessa frase, il πυνθόμενος viene sostituito da ἀκούσας) ma soprattutto perché, in generale, si fonda sulla esperienza di una terza persona, che ci costringe a stare in fiducia di questa. Il testimone, però — osserva Gorgia — può essere falso o testimoniare il falso, come nel caso presente di Ulisse. Chi controllerà il testimone? Questo modo di sapere le cose, quindi — che poi è l'unico in potere dei giudici — da un punto di vista gnoseologico — è il meno degno di fede, perché sfugge al controllo di chi deve giudicare. Il primo modo di sapere, invece, le cose è considerato da Gorgia più «acuto» del precedente, sia perché si fonda su una percezione visiva, che fra tutte le percezioni è quella che più direttamente ci mette a contatto coll'oggetto, come risulta da *Elena* 15-19; sia perché, in generale, costituisce un'esperienza personale immediata dell'oggetto; esperienza che pur non identificandosi con esso (la vista, come si è visto, può anche ingannarci) mantiene un legame di ὁμοιότης molto stretto.

Al § 11 di *Elena* si dice che se fosse possibile ricordare i fatti passati, prevedere quelli futuri ed avere comprensione di quelli presenti, il λόγος, essendo simile (ὅμοιος ὢν), similmente ὁμοίως) non ingannerebbe. Perché «similmente»? Perché la teoria del rispecchiamento conserva qualcosa di automatico — come si diceva anche precedentemente —, che spinge all'assimilazione. Così il barbaro Ulisse non può che commettere azioni barbare, allo stesso modo che un uomo degno come lui, Palamede, non può aver commesso le cose di cui è accusato. Questo rapporto di somiglianza fra i vari livelli ontologici — dall'oggetto al comportamento, all'immagine, alla memoria, all'opinione, al logos — ha un'implicazione gnoseologica: non significa, cioè, che si trovino in uno stato di identità, per lo meno per chi, come i giudici, non è stato presente allo svolgimento dei fatti; tuttavia è in grado di rendere più credibile (πιστότερον) il κατηγορήμα. L'accusa testimoniata — dice Gorgia — da parte di chi ha assistito personalmente allo svolgimento dei fatti è an-

cora più credibile di quanto non lo sia quella testimoniata da parte di chi ne è stato informato da altri. In entrambi i casi si tratta, comunque, di più o di meno, ma non ancora di una piena credibilità.

Il sapere che solo, secondo Gorgia, è in grado di rendere tale piena credibilità è il secondo tipo, quello relativo alla «partecipazione». Soltanto di chi ha partecipato ad una azione si può dire, per Gorgia, che egli sa veramente ἀκριβῶς e che si trova, quindi, con essa in uno stato di identità, essendo coinvolto nelle stesse accuse (εἰ δὲ μετέχων, ἔνοχος εἰς ταῖς αὐταῖς αἰτίαις). Ἔνοχος ha la stessa radice verbale di μετέχων, ed ha qui il significato metafisico di «trovarsi dentro» le cose stesse. La testimonianza di costui, quindi, è quella che possiede il maggior grado di vicinanza fisica col πράγμα ed è anche la più identica coll'oggetto e gnoseologicamente la più attendibile. Ecco perché quando Palamede richiama gli avvenimenti della sua vita passata, può credere di ottenere un riconoscimento pieno dei suoi meriti; e, in conseguenza, un giudizio positivo sulla sua persona e sul suo modo di operare, in quanto ha potuto stabilire un livello omogeneo di identità fra tali avvenimenti, lui stesso, i giudici e l'opinione comune: lui in quanto ha fatto quel che ha fatto, gli altri, compresi i giudici, in quanto hanno partecipato dei benefici delle sue invenzioni ed hanno anch'essi sperimentato personalmente la correttezza della sua σοφία e quindi la sua non contraddittorietà, contro cui vorrebbe obiettare Ulisse - (§ 16).

Proprio in ragione della presupposizione di una abbozzata *teoria della partecipazione*, Gorgia fa apparire il suo eleatico personaggio consapevole di non aver dimostrato ancora la sua innocenza, ma di avere addotto soltanto un σημεῖον (§ 31) allusivo di essa. Il che significa — a mio avviso — che l'opinione comune, e quindi anche il «sapere» dei giudici intorno alla vita passata di Palamede, può costituire un valido criterio di giudizio per tali fatti, soltanto perché essa si trova, insieme colla opinione che ne ha Palamede stesso, sullo stesso piano di conoscenza rispetto allo stato reale dei fatti. I fatti, cioè, si trovano rispecchiati esattamente collo stesso grado di realtà e nella loro più intima φύσις in entrambe le opinioni.

In mancanza di una tale felice concordanza, come nel caso della presente accusa di Ulisse, Gorgia non rinunzia a quello che mi sembra il suo ideale ontologico del sapere, ma fa approntare al suo personaggio dei «segni», quali stratagemmi, che gli possano servire come punti di appoggio per un appello ad una valutazione dello stesso tipo di quella sopra descritta.

In tal senso mi pare che si esprima anche il tentativo di Gorgia di fare offrire Palamede in «ostaggio» (§ 35). Abbiamo visto che il σῶμα non è il πρᾶγμα, ma in mancanza di quello la φύσις di questo è destinata a rimanere ἀφανής. Allora, non avendo a disposizione immediatamente la verità della φύσις, un suo σημεῖον, quale sarebbe in questo caso il σῶμα dell'ostaggio, costituisce un primo passo nella via all'ingìu verso di essa⁵.

Come elementi di questo «criterio», che tende a «dimostrare» l'unica verità sul conto di Palamede, — ma potremmo, a questo punto, dire di qualunque verità che voglia essere oggettiva — Gorgia di fatto si serve di due ordini di σήματα: il ricordo della sua vita passata e il suo corpo; il primo come parametro di confronto (analogico) di fatti e giudizi presenti con fatti e giudizi passati; il secondo come un punto di riferimento sensibile evidente e ancora in nostro potere di ciò che fu ed è il πρᾶγμα reale, che, invece, al momento, ci sfugge. Come dire che, per Gorgia, la verità per essere dimostrativa deve collocarsi all'interno di un duplice processo: da una parte, in relazione col sapere consolidato del passato, di cui — nel caso di Palamede — l'opinione comune ne è l'espressione (per quanto, certamente, al suo livello più superficiale); dall'altra, in relazione colla percezione sensibile, la quale rimane l'unica via di accesso alla φύσις dei πράγματα, benché collo schermo deformante del suo automatismo. I due processi si integrano reciprocamente: Palamede sarà assolto nel momento in cui i giudici, tenendo conto dei due tipi di «segni», sospenderanno il processo che si celebrava nell'aula del tribunale e avvieranno indagini più estese ed approfondite. Alla fine si vedrà che quei «segni» avevano la stessa natura ontologica della realtà del πρᾶγμα, e da allusivi e simili si trasformeranno essi stessi in dimostrativi e identici, come nel caso del «testimone del testimone». In definitiva, cioè, per i fatti presenti la funzione del «testimone del testimone»

passa dalla identità *a-priori* del sapere (comune) col *πρᾶγμα*, alla loro identità *a-posteriori*. Soltanto il *πρᾶγμα*, infatti, — dopo le ricerche — sarà in grado di trasformare in dimostrativi e identici quei «segni», che né l'opinione della gente, che pure stimava Palamede, né quella stessa dei giudici, per quanto «acuti» — come dirà Platone (*Teet.* 201c) parafrasando Gorgia —, era in grado di operare senza di esso.

Questo significa — a mio avviso — che il controllo empirico rimane l'unico criterio per giudicare delle opinioni (*τὰ φρονούμενα*), delle riflessioni dianoetiche (*ἃ διανοούμεθα*); così come, inversamente, l'esperienza empirica trova nel sapere la sua conferma e il suo «riconoscimento» epistemologico. La sfiducia di Gorgia nella testimonianza di una molteplicità di persone sia al riguardo delle percezioni, come delle riflessioni dianoetiche del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* 980a 12-17 trova — a mio parere — in queste considerazioni del «testimone» e del «testimone del testimone» una corrispondenza e una conferma. Come qui, il fatto che i giudici e la gente dispongano di «segni concreti» (il «corpo» dell'ostaggio)⁶ e «astratti» (il concetto intorno al personaggio Palamede), quali indizi della innocenza dell'accusato, non può sostituirsi alla dimostrazione, intesa come adeguazione dell'accertamento (sensibile) dei fatti con il concetto, che già se ne aveva, e viceversa; così lí, il fatto che al momento molti vedano o pensino le stesse cose, di per sé non può ancora significare che esse abbiano un fondamento reale: una funzione sensibile o intellettuale può ingannare, a prescindere dal fatto che siano molte persone o una sola a percepire o a pensare una stessa cosa. Ciascuna funzione si corregge e si verifica nell'altra, e tutte e due si confermano nella «memoria» del passato.

Se ora volessimo rispondere alla domanda che si faceva alla fine del paragrafo precedente, potremmo rispondere — credo — dicendo che Gorgia non procedeva a caso nello svolgimento delle sue argomentazioni retoriche e filosofiche, ma disponeva se non di una teoria organica, certamente di un complesso sistema di parametri concettuali e metodologici, dei quali si avvaleva in modo coerente e, sostanzialmente, costante, sia per l'aspetto ontologico, che gnoseologico: per l'uno, tutti i livelli della realtà, per certi versi, si autochiudevano all'esterno e per altri tende-

vano a riassimilarsi; per l'altro, l'adeguazione non andava soltanto dalla realtà al pensiero (*rei et intellectus*), ma anche e principalmente, al contrario, dal pensiero alla realtà (*intellectus et rei*), in cui io credo che si esprima — come si diceva — nel modo più esemplare la filosofia del frammento di Proclo.

II. - TEORIA DEL ΛΟΓΟΣ

Anche la questione del λόγος viene affrontata — a mio parere — in tutte e tre le opere secondo uno stesso apparato concettuale e metodologico. A volte lo stesso aspetto della stessa teoria viene trattato in modo difforme e persino opposto; ma questo, anche qui, dipende dal particolare contesto in cui viene fatta operare la teoria, non da una trasgressione al contesto generatore o allo stesso procedimento metodologico, che vi presiede. Gorgia — a mio avviso — non usa in forma sofistica una stessa teoria o un suo aspetto, ma in accordo con se stessi e colla teoria del rispecchiamento. Nonostante egli non sia sempre molto chiaro, né faccia sempre una netta distinzione tra i modi in cui si presenta il λόγος, possiamo ugualmente — io credo — distinguere tre modi fondamentali, relativi a chi ascolta e relativi al πράγμα. Per il primo caso, il λόγος è altro con chi è altro, simile con chi è simile, identico con chi è identico; per il secondo è altro con ciò che è altro, simile con ciò che è simile, identico con ciò che è identico⁷. Ai fini della presente ricerca ci interessa notare come i concetti e le modalità d'uso che si sotendono a queste relazioni, si corrispondano reciprocamente.

Il tema della alterità della parola, ad es., viene usato nella sua forma più assoluta in Περὶ τοῦ μὴ ὄντος 980a 19-b 8, in connessione con un ascoltatore inteso anch'egli totalmente altro. Poiché l'intenzione di Gorgia qui sembra quella di mostrare l'incapacità della teoria monotropica della parola di ispirazione eleatica a comunicare qualunque cosa a chiunque, per qualunque occasione, in senso assoluto, questi tende a rovesciare il discorso e a far vedere che come esiste un'assoluta identità, così esiste un'altrettanto assoluta alterità, che neutralizza la validità universale di quella.

Ma al di là di queste schermaglie tra pitagorici ed eleati, l'aspetto della teoria del «logos» qui coinvolto non mi sembra che rimanga isolato, ma si iscrive all'interno di una teoria più ampia, che tende a unificare i vari aspetti e le varie modalità d'uso. Così lo stesso tema della alterità della parola, in un contesto diverso come quello dei meteorologi di *Elena* - 13 cit., teso a convincere o ad ingannare, sortisce un effetto del tutto opposto; perché la parola, facendosi, questa volta, forte proprio della sua alterità, si rende capace di assimilare a sé quelli che la ascoltano, riuscendo non solo a sbloccare la loro indifferenza, e quindi la loro alterità, e ad ingannare la loro opinione, ma addirittura a tradurre in linguaggio ottico (τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν) quello che è l'oggetto di una funzione uditiva. Chi ascolta, infatti, si immagina di avere dinanzi agli occhi l'oggetto reale, il πρᾶγμα della sua nuova opinione, in stridente contrasto con l'assoluta alterità di cui si diceva pocanzi e con la negazione della intercomunicabilità delle varie funzioni fra di loro, come ci testimoniano congiuntamente Sesto (§ 86) e l'Anonimo aristotelico (980b 1-3).

In nessuno dei due casi, però, si riesce a rivelare il πρᾶγμα ai fini della sua conoscenza reale: nel primo caso per difetto di πειθῶ, nel secondo per eccesso. In ogni caso la teoria generale mi pare che rimanga la stessa, così come anche il punto di osservazione, che è quello, appunto, del sapere oggettivo. Nel caso dei meteorologi, infatti, il motivo che induce Gorgia a metterci in guardia da essi consiste nel fatto che ciò a cui le parole rivelano la loro chiarezza non è una ἐννοια, e persino neppure una δόξα, ma soltanto un ὄμμα, un occhio, cioè, nella sua funzione sensibile; come dire che la conoscenza resta al livello gnoseologico più basso, quello dell'udito e della vista. Con ciò siamo anche al livello degli esempi di Scilla e della Chimera di Sesto e del carro che corre sulla superficie del mare dell'Anonimo. Questo — a mio avviso — significa che dietro la teoria generale del λόγος, che presiede gli aspetti particolari e apparentemente opposti di *Elena* e del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, ci sta anche un'identica teoria gnoseologica.

Quando, poi, chi ascolta è del tutto pronto a lasciarsi persuadere fin dall'inizio — è, cioè, simile, o ancora meglio si trova

nelle stesse condizioni di conoscenza (ἐν ταύτῳ), come nel caso della fama di Elena (§ 2) allora tra l'opinione di chi parla e quella di chi ascolta si stabilisce, tramite le parole, un sistema di omofonie e di ridondanze che vanno da una ψυχή all'altra (ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος), che si rinforzano reciprocamente e si confermano nella πίστις. In questo aspetto della teoria del «logos», tuttavia, come nel caso dei meteorologi, fa difetto il πᾶγμα, perché nel sapere dei poeti la verità sta fuori di essi, negli dei, non in essi medesimi. Ma esiste anche quest'ultimo caso, ad es., nel già citato *Pal.* 28-32, quando questi richiama alla memoria dei giudici, che già ne sono a conoscenza, alcune buone azioni della sua vita passata. Qui non soltanto Palamede, ma anche i giudici si trovano nelle stesse condizioni di conoscenza; quindi la parola comunica direttamente il suo contenuto, senza bisogno di ricorrere all'inganno o a particolari accorgimenti di persuasione, come nel caso dei poeti e dei meteorologi. Il linguaggio è quello tipicamente filosofico (διδάξαντα τᾶληθές) e si identifica con il suo contenuto. Si tratta — a mio avviso — di un caso di totale identità dell'intero sistema, in cui vengono anche rispettate le regole del rispecchiamento.

Lo stesso caso, invece — come si diceva ancora nel capitolo precedente — considerato dal punto di vista del giudizio sull'accusa presente di Ulisse, non possiede più questo grado così alto di assimilazione, ma un grado minore, intermedio, di relativa somiglianza. Infatti sui πράγματα dei quali è accusato al presente Palamede, soltanto lui ne conosce la verità, mentre i giudici devono ancora cercarne la dimostrazione. Quindi le parole, mentre per Palamede continuano ad avere un legame strettamente ontologico e rappresentativo dei fatti, per i giudici — come si diceva — sono soltanto dei «segni allusivi», ma non ancora dimostrativi; come, invece, lo saranno dopo che essi avranno svolto una completa indagine. In tal caso per i fatti presenti, come per quelli passati, tornerà a chiudersi il cerchio della identità parmenidea, e tutti i livelli dell'essere si troveranno ancora una volta ἐν ταύτῳ.

La parola, dunque, è più o meno identica o altra a seconda di come la sua τάξις si presenta di fronte a quella del πᾶγμα o a quella di chi l'ascolta. In quanto πᾶγμα la parola possiede

una τάξις tale per cui, da una parte, tende ad assimilarsi fino all'identità, e, dall'altra, a dissomigliarsi fino all'alterità. Si tratta — io credo — di una tensione analoga a quella tra Amore e Odio del maestro Empledocle. Non mi sembra un caso che Gorgia nel momento stesso in cui enuncia la totale differenza ed alterità della parola (*El.* 11-12) affermi anche la sua proporzionale somiglianza, in rapporto al grado di chiarezza o di oscurità dei πράγματα. Se la parola inganna è perché la rappresentazione di tali fatti non riesce a cogliere la loro φύσις e rimane, quindi, dissimile rispetto ad essi. Una volta messo in moto un processo di dissomiglianza, la parola, proprio perché è anche simile, non può che rispecchiare questa dissomiglianza al grado più basso della sua somiglianza. Se l'opinione e, per essa, i fatti sono chiari, anche la parola sarà chiara; se oscuri, anch'essa sarà oscura.

A me pare che quell'automatismo che abbiamo visto presiedere il processo percettivo che giungeva fino alla δόξα, venga esteso anche fino al processo rappresentativo del λόγος. Anche qui mi pare che Gorgia, cioè, si attenga ad un unico ed identico modello generatore.

In tal modo in *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* 980a 19-b 8 se il λόγος risulta ἕτερος, ciò non è imputabile soltanto alla sua differenza, ma anche al fatto che chi ascolta non ha il concetto di ciò intorno a cui si parla; se lo avesse — e lo si può avere anche in questo caso per esperienza diretta (ritorna ancora una volta l'originaria nascita del λόγος da «flussi» di σχήματα segnalata da Sesto - 85) - il λόγος si assimilerebbe ad esso e sarebbe significante, e la comunicazione passerebbe. Dato che non possiede questo concetto, la comunicazione non passa. In ogni caso, questa mancata comunicazione presuppone sempre tra λόγος e πᾶγμα un rapporto di ὁμοιότης e quindi un grado notevole di rappresentatività dalla parte di chi parla. In tal senso non mi pare che si possa generalizzare una frattura definitiva a proposito della conoscenza, per cui, estendendo il discorso anche al λόγος, si possa dire che la comunicazione avvenga «sul fondo del niente», in assoluto, ma soltanto dalla parte di chi ascolta.

Nel *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, infatti, io credo che bisognerebbe distinguere questo primo modo di rapportarsi del λόγος al πᾶγμα,

fondato sulla ὁμοιότης, da un altro, fondato su di una loro radicale ἑτεροίωσις, sulla base del fallimento di una giustificazione ontologica dell'ente, quale ci risulta riassuntivamente dalle parole dell'Anonimo: εἰ μὲν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγει [ν] ἀπατᾶν. A questa proposizione, conseguenza della doppia negazione dell'essere e del non essere da una parte, e dei vari attributi dell'ente dall'altra, si riconnette tutta la parte iniziale della sezione gnoseologica (980a 8-19). E' soltanto per quest'ultimo caso — io credo — che la comunicazione avviene «sul fondo del niente», perché non esistendo i πράγματα, il λόγος non può avere nessuna funzione riflettente, e diventa, quindi, tautologico. Nel caso precedente, invece, io credo che questa possibilità riflettente esista, in quanto l'ipotesi iniziale, εἰ δὲ καὶ γνωστά, dà come presupposto esattamente il contrario della ipotesi fondata sulla ἑτεροίωσις. Il tal caso, se chi ascolta si trova nelle condizioni previste da Gorgia per il nascere di un sapere oggettivo, la comunicazione passa, perché il λόγος si inserisce in un circolo che è già identico, oppure simile, permettendogli di assolvere alla sua funzione segnica. Se, invece, chi ascolta non si trova in queste condizioni, la comunicazione non passa; ma il fallimento di questa mancata comunicazione non dovrebbe essere addebitato — io credo — al fondo ontologico del πᾶγμα, perché si è già dato per ipotesi che è γνωστόν.

In entrambi i casi mi pare che gli argomenti che sorreggono il duplice aspetto della teoria del λόγος facciano parte di un unico apparato concettuale e metodologico, che tende a ripetersi nella sua sostanza, pur nel variare delle forme d'uso. Infatti il caso della ἑτεροίωσις ricorre colla stessa valenza gnoseologica — almeno mi pare — sia in Anonimo 980a 8-19 e in *El.* 11-12, che in *Pal.* 3, in cui alle parole chiare di Ulisse non corrisponde nessun πᾶγμα reale, per il semplice fatto che questo non esiste. La stessa cosa potrebbe valere per il caso della ὁμοιότης; anzi in questo caso si potrebbe addirittura dire che l'uno (An. 980a 19-b 8) è l'espressione teorica dell'altro (*Pal.* 35), che ne costituisce la manifestazione concreta.

Per concludere, vorrei citare un ultimo esempio di concordanza credo non sofistica; ma, al contrario, secondo me, indicativa di una certa attenzione da parte di Gorgia per i problemi

«dimostrativi» della filosofia, o, se si vuole, della sua retorica filosofica.

In *El.* 13 oltre alla questione dei meteorologi vi si trova anche quella delle «gare» dei filosofi, bollate negativamente già nelle stesse parole utilizzate (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, che ci ricordano gli ἄρματα, che gareggiano — ἀμιλλᾶσθαι — sulla superficie del mare, di *An.* 980a 11-12). Il Sofista ci mette in guardia dal prestar fede alle discussioni di questo genere di filosofi. Interessante mi sembra il motivo che egli adduce: in questo genere di discussioni «eristiche» — per usare un termine di Aristotele quanto mai opportuno per la presente situazione — si fa affidamento sulla «rapidità del pensiero» (γνώμης τάχος), che non lascia nessuno spazio di tempo alla riflessione, per cui l'opinione muta in relazione al suono delle parole, piuttosto che in rapporto a ciò che in esse è detto. Proprio per ovviare ad un inconveniente come questo, che è gravissimo per chi nei discorsi ricerca la verità «pura» (καθάραν *Pal.* 35), come l'innocenza di Palamede o la giusta fama di Elena, Gorgia, tramite il suo personaggio, suggerisce ai giudici e, per essi, a chiunque abbia a cuore la verità (uno dei quali potrebbe benissimo essere un Platone: cfr. *Teet.* 201a-b) a non preferire — rispetto proprio alla saggezza (σοφώτερον) — il minor tempo più del molto.

III. - TEORIA RETORICO-VERISIMILE

a) *Il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος come Elena e Palamede può considerarsi un ἐγκώμιον e un παίγνιον?*

Anche nell'adozione del metodo del verisimile le tre opere sembrano concordare. Ciascuna di esse, infatti, ha a che fare innanzi tutto colla possibilità come categoria della realtà. Mentre in *Elena* il πρᾶγμα è visto come possibile nel passato e perduto per il presente, in *Palamede* e nel *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* è visto come possibile nel presente⁸, sebbene differiscano perché la ἔννοια del *Palamede* viene rinviata a dopo il processo, mentre quella del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* si accompagna allo svolgimento delle varie argomentazioni. La ἔννοια di *Elena*, invece, non disponendo di nessuna μνήμη sicura, è costretta ad affidarsi all'abilità di

chi la interpreta. In questo caso, se si tratta di poeti, la comprensione del *πρᾶγμα* viene falsata dal fatto che il vero sapere sta fuori di essi, negli dei, per ispirazione dei quali essi parlano; se invece si tratta di qualcuno che non solo è in grado di dire (*λέξει*), come i poeti, ma anche di controllarne dall'interno i contenuti di verità, attraverso la confutazione (*ἐλέγξει*) (cfr. *El.* 2 cit.), si è realizzato il metodo, ma non il sapere, in quanto il *πρᾶγμα* nella sua assunzione rimane ancora precario. Ma la precarietà non impedisce di trattare il *πρᾶγμα* «come se» fosse reale. Il possibile, cioè, è dato come reale, nel senso che non essendo più disponibili i fatti nella loro realtà, se ne confeziona un'immagine con tutte le caratteristiche proprie della realtà, e in accordo coi principi dell'adequazione reale.

Nel caso, invece, di *Palamede* e del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* un tale sapere si deve realizzare, perché si tratta di *πράγματα* presenti e dati per reali.

A sua volta anche il reale viene trattato come possibile, perché se esso si desse per quello che semplicemente è, correrebbe il rischio di non suscitare nessuna *ἔννοια*; allora il reale deve cercarsi una tecnica nello estraniamento retorico-verisimile, il quale ha il compito di renderlo possibile, e, quindi, anche più universale, giungendo addirittura ad identificarlo coll'impossibile e coll'irreale, per far sì che, attraverso la sua esasperazione, esso divenga più credibile, più accettabile.

In tal modo, la possibilità come piano della realtà oscilla: da una parte verso l'irrealtà e l'idealizzazione, e dall'altra verso la realtà e la concretezza. Le varié ipotesi e i concetti chiamati a definirle, generalmente, appartengono al piano che si estende verso l'irrealtà e l'idealizzazione; mentre gli argomenti interni, secondo cui si sviluppano i vari ragionamenti, aderiscono al piano strettamente ontologico e alle sue leggi. Non c'è niente di reale — a mio parere — nel prendere Elena figlia di una dea a modello di cattiva fama, così come non c'è ugualmente niente di reale nel considerare Palamede l'inventore delle lettere e delle arti, i giudici i primi fra gli Elleni, ecc. Contraddittoriamente il *πρᾶγμα* reale — l'uomo Palamede e la donna mortale Elena, «creduta» figlia di Zeus, ma «in realtà» figlia di Tindaro (§ 3) - si dà un *σῶμα* senza *μέγεθος*, ossia incommensurabile, e quindi

un σῶμα che è ἀσώματον, incorporeo, senza contorno, e di conseguenza senza uno σχῆμα e un' εἰκών precisi, sconfinando esattamente in quei concetti di μέγεθος e di ἀσώματον chiamati in causa contro l'uno di Melisso, nella omonima prova del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος dell'Anonimo⁹.

Contemporaneamente il piano della irrealtà costituisce una forma di idealizzazione. Ma ci sono anche altri concetti che pur non essendo strettamente irreali si inscrivono ugualmente dentro la categoria dell'ideale. Così mi pare l'esempio dei due guerrieri in atteggiamento di combattimento; la tensione tra gli dei più sapienti degli uomini, che sono più deboli e meno sapienti, ed altri esempi. In ogni caso, i concetti chiamati a definire le varie questioni sono sempre perfetti, e questo è già una forma, per quanto più attenuata, di idealizzazione.

Esempi come questi si possono trovare — a mio avviso — anche nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Così — a mio parere — non ha niente di veramente reale — presa nel suo insieme — l'affermazione: «nulla esiste; se poi esiste, è inconoscibile; se poi è conoscibile, non è chiaribile agli altri», perché se realmente lo fosse, sarebbe stato un controsenso anche enunciarla, e neppure le stesse parole potrebbero aver un senso logologico, per lo meno per chi le ascolta. Anche qui il πρᾶγμα reale si è dato una maschera ideale, ma anche irreali. Dietro questa forma assoluta c'è ancora il «qualcosa», il τι di Sesto, che l'Anonimo si rifiuta di pronunciare, perché in realtà qualunque individualizzazione, a questo livello, rimane del tutto marginale. Eppure questa individualizzazione esiste: dietro 'il «nulla» dell'Anonimo ci sta l'ente eleatico per alcuni, o quello di quanti ne hanno parlato per altri. Ma questa differenza non sposta il problema. Così come dietro l'incomunicabilità ci sta ancora — io credo — la teoria monotropica eleatica.

Questa seconda ipotesi, poi, nel corso della trattazione sembra perdere i caratteri della irrealtà, mentre conserva ancora quelli della idealità. La enunciazione: «se fosse possibile conoscere e dire le cose che si conoscono, ma come chi ascolta penserà la stessa cosa?» sembra essere ideale, ma non più nella forma assoluta in cui si presentava nella precedente enunciazione, perché esprime una situazione che può verificarsi realmente.

In tal modo anche nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος la categoria della possibilità regge l'intera struttura dell'opera. Lo stesso modo con cui si susseguono le ipotesi rientra in questo quadro. Molto simile in ciò i §§ 6-12 del *Palamede* («tuttavia ammettiamo ciò»; «e siano pure accadute le circostanze che non sono accadute»; ecc.).

In questo senso ciascuna delle tre opere possiede un aspetto per cui da ἀπολογία si trasforma in ἐγκώμιον — non importa se il verso della τροπή va nella direzione costruttiva della innocenza di Elena o di Palamede, o in quella contraria della negazione dei vari livelli dell'essere —, e un altro per cui si iscrive sul piano del παίγνιον. Può darsi pure che da un punto di vista strettamente retorico il modo di assumere le ipotesi sia simile a quello di un avvocato — come diceva il prof. Gigon nel suo ormai classico articolo del 1936 — o a quello di un sofista, come mi pare che sostenga Livio Rossetti nella sua Comunicazione, — se non ho capito male —, ma dal punto di vista della finzione verisimile un tale modo assolve ad un compito molto importante, quello di creare un σῶμα come paradigma (il cui σχῆμα non è più un'εἰκών determinata, ma un falso e inconsistente εἶδωλον), per subito dopo trasgredirne la definizione, allo scopo di rendere più credibile la verità del πρᾶγμα reale, per una sorta di *parricidio retorico di Parmenide*. L'essere reale, quando si trovi in una situazione non identica o anche semplicemente non simile, rischia di restare bloccato nella oscurità della sua φύσις, se non interviene non una semplice δόξα, ma una forma ideale, retorica, un εἶδωλον, a creargli un σῶμα, per renderne più evidente la realtà, attraverso il confronto e la differenza. In tale veste, tuttavia, il πρᾶγμα si trova estraniato, ἕτερον rispetto alla sua φύσις, e rischierebbe di restare del tutto irreali, e quindi «incredibile», se non intervenissero i processi di derivazione interna colle loro leggi adeguazioniste, a ricondurre l'ipotesi ideale alla sua origine materiale, cioè al τι di Sesto¹⁰.

Il πρᾶγμα, cioè, non può rinunciare a darsi un'apparenza, un εἶδωλον, che proprio perché tale rischia di essere fallace, debole. Tuttavia se esso vuole mostrarsi deve correre questo rischio. Ma l'uomo, che con il suo sapere (della confutazione - *El.* 2 cit.) attende alla valutazione di questa apparenza, non può fer-

marsi soltanto ad essa, ma deve ricercare la realtà, di cui essa è ancora soltanto «segno allusivo». In ciò Gorgia non si contenta di un semplice rispecchiamento immediato (come sembra ammettere per l'εἰκὼν e per lo stesso λόγος nella sua teoria del rispecchiamento), che fatalmente lo avrebbe riportato sulle stesse aporie ontologiche implicate nella teoria del linguaggio monotropico di Parmenide, dalle quali egli, al contrario, sembra volere uscire. Gorgia, infatti, — a mio avviso — mostra di conoscere molto bene che il principio dell'adeguazione reale passa attraverso il riconoscimento della differenza tra essere, apparire, opinare e dire; e a partire da questo egli cerca un modo «riformato», per ricostruire l'originaria identità (parmenidea), ossia la comunicazione. La parola dice; ma non si può pretendere che essa dica a tutti indiscriminatamente, e soprattutto in qualunque modo.

Il metodo dell'estraniamento verisimile potrebbe essere la risposta di Gorgia in campo retorico all'aporia del fr. 7 di Parmenide. Vorrei ricordare che il «parricidio filosofico» di Parmenide fu operato da Platone per rispondere alla stessa aporia (della identità ed alterità), in campo ontologico.

b) *I principi ontologici dell'adeguazione reale come fondamento teoretico del metodo retorico-verisimile.*

Al § 5 di *Elena* si dice che la ricerca delle cause approda al risultato di fare apparire verisimile (εἰκός) la partenza di Elena per Troia. Al § 7 ritorna lo stesso concetto (εἰκότως): ad una causa verisimile segue una conclusione pure verisimile. Questo, tuttavia, non impedisce di trarre un'ulteriore conclusione, fondata questa volta sul necessario per natura. Gorgia, così, dopo aver richiamato la situazione non soltanto logicamente, ma anche oggettivamente opposta di chi commise violenza e di chi la subì; dopo essersi, cioè, richiamato ai principi che regolano l'adeguazione reale già espressi al § 1, conclude appellandosi al concetto di giustizia, attraverso il quale opera il passaggio dalla possibilità propria della dimensione verisimile alla necessità propria della dimensione scientifica. A mio parere, infatti, è interessante notare come Gorgia ripeta lo stesso discorso due vol-

te: una prima volta come conclusione logica di una premessa verisimile (πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐληθείη) e una seconda volta in cui trascrive questa conclusione verisimile all'interno di un contesto più largo, che è quello, appunto, del senso e del valore della precedente conclusione e del metodo che la sorregge (δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτῖραι, τὸν δὲ μισῆσαι). In definitiva, cioè, il metodo e la conclusione verisimile vengono ritrascritte in linguaggio filosofico e assunte come conclusioni necessarie ¹¹.

Questo dimostra — a mio parere — come il metodo non si concluda dentro categorie retorico-sofistiche, e meno che mai eristiche, ma dentro categorie filosofiche. Si rinuncia a dire la verità nella loro immediata purezza, con un linguaggio filosofico, che apparentemente le dovrebbe essere più simile, per una verità verisimile, espressa con un linguaggio retorico, che apparentemente le è più dissimile, ma che in realtà è in grado, dopo averla estraniata, di restituirla in condizioni di maggiore credibilità o accettabilità all'opinione, senza avere tolto nulla alla sua chiarezza ontologica e razionale — a mio avviso.

Compito di un solo uomo è sia dire, sia confutare — aveva detto Gorgia all'inizio del suo discorso intorno ad Elena — come abbiamo visto. Ora in fase di resoconto conclusivo (§ 21) ritorna la stessa questione: egli, Gorgia, è l'uomo che ha concentrato in sé il dire e il confutare; per quest'ultimo egli ha dato vita ad una «dimostrazione dialettica» che lo ha condotto fino a risolvere l'apologia in encomio, sulla base di ciò che è δίκαιον; per il primo egli ha detto τὸ δέον ὁρθῶς, al quale egli, da parte sua (ἐμὸν δέ), ha aggiunto un εἰδωλόν, che egli ha permesso di trasformare l'ἀπολογία in παίγνιον.

Una situazione analoga si verifica — io credo — anche per il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Dal punto di vista del contenuto, la confutazione di quanti hanno parlato intorno all'ente (συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων), a cui fa riferimento l'Anonimo esplicitamente, si dovrebbe supporre che non avvenga sulla base del niente, come semplicemente critica negativa, ma sulla base degli stessi criteri epistemologici enunciati in *El.* 2 cit.. La confutazione, cioè, non ha soltanto il compito «negativo» di sciogliere (καταλῦσαι - 21) l'ingiustizia di una cattiva fama, ma anche quello «positivo» di mostrare alla fine di tutti i discorsi «la verità» intorno ad Elena

(δείξας τάληδές - 2). Lo stesso procedimento si dovrebbe estendere alle tre tesi del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Poiché, infatti, a diversi livelli — come si è cercato di evidenziare — si corrispondono concetti e metodologia nelle tre opere, — a mio parere — non mi sembrerebbe del tutto fuori luogo supporre che si corrispondano anche i presupposti epistemologici della confutazione¹².

A sua volta da un punto di vista più strettamente metodologico-retorico, come nel *Palamede* Gorgia non dice espressamente come va a finire il processo, così nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος egli non dice quale sarà la conclusione «positiva» della sua «critica negativa». Tuttavia questo verdetto non pronunciato, ma lasciato in penombra, «taciuto», «non detto» (*Epitafio*) possiede una forza conclusiva molto più eloquente di quanto non sarebbe stato se fosse stato espressamente pronunciato.

Io penso che non sia una forzatura tentare di trovare una chiave di lettura del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος in *Elena* e *Palamede*, perché le corrispondenze e le analogie sono, secondo me, sufficientemente evidenti e numerose. Se, allora, Gorgia potè esasperare per idealizzazione i meriti della vita passata di Palamede, allo scopo di offrire un σημεῖον, quale chiave di lettura dei fatti presenti, perché non dovremmo adottare anche noi lo stesso criterio del Sofista e scorgere anche noi un altro σημεῖον nell'esasperazione pure per idealizzazione che egli fa dei demeriti di «quanti» (ὅσοι) hanno parlato intorno all'ente? Cambia la direzione degli argomenti: in uno si tratta dei meriti e in un altro dei demeriti, ma gli apparati concettuali e metodologici che vi presiedono — a mio avviso — sono molto simili, se non proprio identici. Ed allora come nel *Palamede* il «segno» guidava verso l'innocenza di Palamede stesso, così si deve ammettere — io credo — che anche nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος il «segno» guidi verso l'affermazione di un certo tipo di essere ai suoi vari livelli, anch'esso, in un certo senso, accusato come quello.

Credo, inoltre, che si possa anche dire che come Palamede era consapevole della verità dei fatti che lo riguardavano e nel darsi in ostaggio ai giudici esprimeva la volontà di superare l'ambiguità del «divieto» parmenideo, così — io credo — potremmo forse dire dello stesso Gorgia. Egli dovette essere ben consapevole dell'aporia parmenidea e a suo modo, attraverso

l'atteggiamento che fa assumere ai suoi due personaggi (Ulisse e Palamede), avrebbe probabilmente inteso dare una risposta nella direzione di un suo superamento sia in senso retorico, come pure in quello più specificatamente filosofico. Egli era un retore e certamente preferiva i suoi strumenti per risolvere questioni anche teoretiche; Gorgia, cioè, non rinuncia ad essere un retore, ma neppure — io credo — si avventura nella tecnica della sua professione come se fosse uno sprovvisto delle questioni più scottanti che al suo tempo animavano il dibattito filosofico.

CONCLUSIONE

Fermo restando che un giudizio definitivo sulla figura di Gorgia e sulla sua collocazione storica non possa essere dato prima che sia stato svolto un adeguato confronto delle versioni di Sesto e dell'Anonimo secondo le indicazioni del prof. Kerferd sopradette e prima che sia stata data anche una valutazione complessiva di merito delle testimonianze dossografiche relative agli aspetti retorico, sofistico e filosofico evidenziati dal prof. Classen, io penso che si possa intanto formulare un'ipotesi: che Gorgia sia un retore e che entro certi limiti anche il *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* come *Elena* e *Palamede* possa essere considerato un'opera retorica; ma che i principi ai quali si ispirano tutte e tre non appartengano — per lo meno non integralmente — al campo della sofistica, soprattutto della sofistica deteriore, della eristica, ma si muovano nell'ambito di una certa esigenza, che fondi in senso ontologico la realtà dei *πράγματα*, quale sarà sviluppata da Platone con il suo metodo della dialettica diairetica e da Aristotele con quello ontologico-metafisico. Questo non significa che il *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* come quelle sia un'opera epidittica; perché i suoi argomenti, diversamente da quelli, trattano problemi effettivamente reali, e riguardano persone forse ancora viventi. Significa soltanto che esso costituisce un felice esempio di linguaggio retorico al servizio di temi specificamente filosofici, un *σῶμα* esterno, per così dire, di un *πᾶγμα*, la cui φύσις parla il linguaggio della ontologia. A loro volta, *Elena* e *Palamede* pur

trattando temi mitologico-immaginari partecipano dell'impegno filosofico-teoretico proprio degli argomenti del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος.

A questo punto io non saprei dire se questa sia l'unica dimensione colla quale ebbe a che fare Gorgia. Si è detto all'inizio che l'*excursus* sul λόγος dei §§ 8-14 di *Elena* poteva costituire il soggetto di una τέχνη retorica autonoma; al limite, quindi, anche sganciata dalle regole dell'adeguazione reale. Ma dalle considerazioni che ho cercato di sviluppare dall'interno delle più rilevanti testimonianze rimasteci del Sofista, mi pare che risulti, in ogni caso, un suo impegno filosofico, che va ben oltre — a mio avviso — l'uso di semplici regole di una metodologia retorico-sofistica. La mia impressione (ancora da verificare) è che forse certi atteggiamenti sofistici, che pure in qualche modo ci sono, anche nello stesso Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, — come ha messo in evidenza la Comunicazione di Livio Rossetti — restino, tutto sommato, soltanto funzionali ad un tipo di insegnamento retorico, che nelle sue grandi linee rimane saldamente ancorato alla imprevaricabilità del dato obiettivo. Anzi sarebbe stata proprio questa ricerca del dato obiettivo e del suo accordo con il consenso dell'opinione comune, che avrebbe costituito la specificità dell'insegnamento retorico di Gorgia, rispetto a quello di certi suoi allievi¹³ e di certi altri sofisti.

NOTE

¹ Già G. Calogero alla fine della sua trattazione su Gorgia, in *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932, pp. 221-22, nota 1, sentiva l'esigenza di riferire il fr. 26 ad un certo «empirismo-relativismo», coerentemente colla sua interpretazione di Gorgia. Io penso che egli abbia detto bene scrivendo «che nella sostanza è un richiamo all'eguale necessità di entrambi i momenti, soggettivo e oggettivo, nella sintesi del conoscere e del persuadere». Ma questa affermazione, secondo me, non sfugge ad una certa contraddizione, se vista entro lo schema «empirismo-relativismo», in quanto fra i due momenti, il soggettivo — come vedremo — è quello che maggiormente deve adeguarsi all'oggettivo, proprio in rapporto alla sintesi del conoscere e del persuadere, per cui il relativismo non può non cedere all'empirismo, o per meglio dire all'oggettivismo. Il valore ontologico, infatti, — a mio parere — può venire confermato soprattutto da *El.* 7 e, sia pure indirettamente anche da *El.* 19. In quest'ultimo caso Elena sfugge all'accusa di avere commesso un errore colpevole, un ἀμάρτημα, perché non ebbe la fortuna di cogliere la realtà del πράγμα oltre l'apparenza del σῶμα di Alessandro. Nel termine ἀγνόνημα sembra trasparire una valutazione di carattere gnoseologico. La γνώμη di Elena fu insufficiente, perché costretta da una autentica malattia tipica della mente umana (νόσημα). Gorgia, cioè, si sforza di evidenziare l'estraneità del pensiero, come della volontà su basi oggettive e non soggettive, e di fare apparire l'errore di Elena come la mancata adeguazione del pensiero colla realtà. In tal senso io credo che nel termine ἀτύχημα bisognerebbe vedere l'inverso del verbo τυχόν che compare nel fr. 26 di Proclo: Elena fu «sfortunata» perché alla sua γνώμη non toccò in sorte di cogliere la vera natura del πράγμα. Nel § 7, invece, la ricorrenza lessicale e concettuale mi sembra più diretta: oltre ad essere ripetuti i motivi adeguazionisti espressi nei §§ 1-2 — come vedremo —, l'uso di τυχεῖν si lascia rapportare più immediatamente a quello di τυχόν sopradetto: chi si è reso colpevole colla legge, colla parola o coll'azione «è degno» che gli «tocchi» per la legge una perdita dei diritti civili, per la parola un'accusa e per l'azione una pena.

² In particolare, Melisso (fr. 8.5) diceva che «nulla è più forte — κρείσσον — di ciò che è veramente». Gorgia sembra adeguarsi a questo concetto: cosa c'è di più forte di qualcosa come la bellezza di Elena, che per essere concepita in forma ideale finisce per sconfinare nell'irreale, e quindi nell'ἄπειρον, che è anch'esso un altro concetto tipicamente melis-

siano? Ad un essere reale per Gorgia non può non tener dietro un apparire ad esso proporzionato.

³ Il prof. Trevor Saunders nella sua Comunicazione (*Gorgias' psychology in the history of the free-will problem*) mi pare che abbia espresso un parere molto simile al riguardo, quando parlava di «automatic effect, independent of the will of the person», sebbene probabilmente non mi sentirei di condividere la sua idea di una mancanza in Elena di una reale opinione e volontà. Nonostante che la descrizione della situazione psicologica stia esattamente nei termini indicati da lui, io credo che questo dipenda da motivi del tutto contingenti, quali il tentativo di scagionare Elena da una fama che, a giudizio di Gorgia, era ingiusta. Ma la teoria della percezione, in cui rientrerebbe la descrizione del prof. Saunders, così come, più in generale, la teoria della rappresentazione mi pare che abbia la stessa valenza sia ontologica che gnoseologica non soltanto in *Palamede* e nel *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, ma nella stessa *Elena*. Questo consentirebbe di guardare alla psicologia in *Elena* soltanto come l'espressione non, in un certo senso, di una deficienza teorica, ma di una opportunità dettata dalla situazione contingente.

⁴ La φύσις è detta avere decretato la morte di tutti gli uomini nel giorno in cui siamo nati. Su questo non si discute. Questa situazione è talmente necessaria che Gorgia parla di «voto manifesto» della «natura». La deliberazione volge, invece, su qualcosa che può essere interpretato diversamente, ossia sulla τιμή e sulla ἀτιμία. Questi sono i termini della questione su cui intende discutere Gorgia, il cui valore concettuale viene subito precisato: «devo io morire secondo la legge di natura o essere condannato a morte colla violenza, coperto da somma infamia e da turpissima accusa?». Si tratta di ripristinare l'identità ontologica che governa il «voto manifesto» della «natura» e la «natura» stessa, in cui l'essere e l'apparenza si identificano a tal punto, che non si distinguono. Nella situazione che Gorgia intende discutere l'essere non si trova adeguato dalla sua apparenza. Tuttavia a partire dall'essere non c'è che un solo potere (δυνήσεσθε), quello di chi più si adegua al κόσμος dell'ente. Se gli enti sono due (δισσῶν δὲ τούτων) e sono opposti, non c'è dubbio, la forza dell'essere (κρατεῖτε) sta nelle mani di uno solo. I concetti di τιμή e di ἀτιμία propri della deliberazione retorica vengono ancorati a principi generali, ma contemporaneamente anche a principi ancora più specifici, che si riconducono all'opinione comune e vengono, quindi, assunti come principi immediatamente evidenti e apodittici: è degno di essere considerato ἄριστος chi salva la patria, i genitori, l'Ellade; al contrario, chi agisce per invidia, per ribalderia o per intrigo è degno di essere considerato un uomo χάκιστος. Se Ulisse, accusando Palamede, rientra nel primo caso è ἄριστος, se rientra nel secondo: allora come nel primo caso era degno di essere considerato ἄριστος così in questo secondo è degno di essere considerato χάκιστος. Con ciò Gorgia analogamente

all'esordio di *Elena* connette i principi propri della questione retorica con quello più universale di tutti, il principio di non contraddizione, e qui anche con quello del terzo escluso. Ciò coinvolgerebbe forse non soltanto l'aspetto epidittico, ma anche quello dimostrativo di qualcosa di reale o di presunto tale.

⁵ Si ricorderà che anche Platone nella difficile e delicata questione degli elementi primi di una totalità, se sono o non sono razionali, si è appellato alla teoria, presumibilmente di origine democritea, che vedeva nelle sillabe qualcosa di conoscibile e nelle lettere qualcosa di inconoscibile, chiamando questi «modelli» «come una specie di ostaggi», i quali gli sono serviti come punto di appoggio per la ricerca della verità, secondo gli stessi intendimenti di Gorgia (*Teet.* 202e-203a).

⁶ Il termine *σῶμα* in Gorgia ha diverse valenze, a volte — come in questo caso — è più agevole tradurlo con «corpo», altre volte un po' meno e viene tradotto con «persona», come nel caso ad es. di *El.* 16. Io credo, comunque, che forse sarebbe più opportuno conservare sempre la valenza materiale implicata nel termine in questione, e che mi pare si disperda un po' nella traduzione «persona»; del resto si è visto come nella teoria della rappresentazione esso costituisca un fondamentale punto di riferimento fenomenologico-percettivo.

⁷ Per il *λόγος* in se stesso mi sia concesso rinviare al mio articolo «Gorgia- Origine e struttura materiale della parola», in «*L'Antiquité Classique*», LII, 1983, pp. 130-140.

⁸ In realtà il *πρᾶγμα* in quanto tale si è già verificato (nel passato); siccome, però, il giudizio su di esso deve essere dato al presente, io credo che non sia errato considerare la possibilità in esso coinvolta come ancora attiva nel presente.

⁹ La Cassin (*op. cit.*, p. 499) elimina dal testo *μέγεθος* e lascia soltanto *ἄσῶματον*. In ogni caso resta quest'ultimo, che dei due — a mio avviso — qui è il più importante ed è anche quello che, per lo meno in Gorgia, genera il primo, e non viceversa.

¹⁰ Il frammento di Proclo, che ha giocato un ruolo decisivo nella definizione dei rapporti tra essere, apparire, opinare (e dire), ora sembra trovare una certa applicazione anche a livello retorico-verosimile, mi pare almeno.

¹¹ Aristotele nella sua *Retorica* (1404a) aveva detto a proposito della *λέξις* che bisognava occuparsene non perché fosse giusto, ma perché necessario: «Ma poiché tutta la trattazione della retorica riguarda l'opinione bisogna occuparsene non perché ciò sia giusto, ma perché è necessario. Infatti — osserva Aristotele — sarebbe giusto non mirare né ad addolorare, né a procurare piacere; giusto sarebbe dibattere in base ai soli fatti, sì che le altre cose che sono estranee alla dimostrazione vengano considerate superflue. Tuttavia queste cose hanno grande efficacia...».

Vorrei chiedermi: il «giusto» di cui parla Aristotele nel «discorso» non è, tutto sommato, quello stesso di cui sta parlando Gorgia? non è, cioè, il necessario-verisimile di ritorno? Aristotele segue la via più breve (dibatte sulla base dei «soli fatti»), Gorgia segue la via più lunga, includendo nella dimostrazione proprio quelle cose che Aristotele chiama «superflue»; ma, alla fine, la conclusione non approda anche qui a quello stesso δίκαιον della dimostrazione, a cui accennava Aristotele stesso?

¹² D. M. MacDowell, nella *Introduzione* al suo recente *Gorgias-Encomium of Helen*, Bristol Classical Press 1982, pp. 13-4, a proposito di alcuni studiosi, fra i quali W. J. Verdenius, *Gorgias' doctrine of deception*, in *The Sophist and their Legacy*, ed. by G. B. Kerferd, *Hermes Einzelschriften* 44 (1981) 116-28), i quali attribuiscono a Gorgia un tipo di discorso che si attiene all'inganno (ἀπάτη) piuttosto che alla verità, distingue il Περὶ τοῦ μὴ ὄντος dall'*Encomio di Elena*: nel primo soltanto la terza parte sulla comunicazione «fornisce realmente alcune basi per supporre che Gorgia credeva che il discorso è invariabilmente ingannevole», mentre nel secondo egli, richiamandosi al § 1, ammette che il «merito del λόγος (...) è la verità». Inoltre, sulla base del § 11, contro G. Bona («Ἀδός e ἀλήθεια nell'*Encomio di Elena* di Gorgia», *Riv. Fil.* 102 [1974] 5-33), egli respinge la distinzione tra «statements of reason» e «statements of fact», osservando che «la conoscenza di fatti contingenti... non è impossibile, ma meramente difficile». Io penso che MacDowell a proposito dell'*Encomio di Elena* abbia individuato molto bene due punti dai quali si può realmente dedurre una dottrina gorgiana sul linguaggio di verità; si è visto, infatti, come il § 1 sia proprio quello in cui si trovano esplicitati i principi dell'adeguazione reale, che poi governeranno tutto l'insieme del λογισμός su Elena. Quanto, invece, al Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, io credo che non abbia detto ugualmente bene, ma che ciò sia dipeso dal fatto che egli non si inoltra dentro anche a quest'opera come fa, sia pure succintamente, per l'altra. Egli, quindi, secondo me, erroneamente, conclude dicendo «che l'*Encomio di Elena* in questa materia non dice la stessa cosa del *Su ciò che non è*».

¹³ Questa impressione si ha anche leggendo la prima parte del *Gorgia* di Platone (capp. 1-15). Bisognerebbe probabilmente sottoporre anche questo dialogo ad un'opera di disincrostazione platonica, analoga a quella che il prof. Gigon ha fatto con il *Menone* nella sua Comunicazione. La incompresa novità di Gorgia consisteva nell'esigenza di determinare, da una parte, l'ambito di validità della retorica come arte autonoma, e, dall'altra, di non abbandonarla a se stessa, ma di vincolarla a principi etici e gnoseologici, secondo uno schema che già abbiamo visto proprio di Gorgia per altre sfere dell'essere. La scuola di Platone, invece, si ostinava a interrogare e quindi a giudicare il nostro Sofista a partire dalla identità sia dei principi etici con quelli gnoseologici, che di questi con quelli propri dell'arte retorica, costringendolo ad una contraddizione, in cui, in

realtà, egli personalmente non cadeva — a mio parere. La sottile distinzione, tuttavia, non sfuggì ad uno spirito classificatore quale fu Aristotele, il quale nella sua *Retorica* — a mio avviso —, sia pure indirettamente, renderà giustizia a Gorgia, quando dichiarerà la retorica «come la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere», aggiungendo che essa «sembra poter scoprire ciò che persuade, per così dire, intorno a qualsiasi argomento dato» (1355 b).

SECONDA GIORNATA

Martedì 13 dicembre 1983

Seduta antimeridiana

T. J. SAUNDERS (Univ. Newcastle up. Tyne)

K. DÖRING (Univ. Bamberg)

J. MANSFELD (Univ. Utrecht)

G. MARTANO (Univ. Napoli)

L. MONTONERI (Univ. Catania)

Seduta pomeridiana

B. CASSIN (Univ. Lille)

M. WESOLY (Univ. Poznan)

A. ZADRO (Univ. Padova)

R. LAURENTI (Ist. Univ. Orient. Napoli)

G. BASTA DONZELLI (Univ. Catania)

M. L. SILVESTRE (Univ. Napoli)

J. C. CAPRIGLIONE (Univ. Napoli)

TREVOR J. SAUNDERS

GORGIAS' PSYCHOLOGY
IN THE HISTORY OF THE FREE-WILL PROBLEM

In spite of its title, this paper ranges widely in time: it starts with Homer and finishes with Democritus and Epicurus. I wish to present Gorgias' psychology in the *Encomium of Helen* as inheriting and exploiting certain features of the psychology found in Homer; then to suggest that the problems posed by the *Helen*, and indeed by other works of the period, account for certain preoccupations connected with practical deliberation in Democritus; and finally to compare Democritus with Epicurus on voluntary action. The paper will, I hope amount to a minor chapter in the history of the free-will problem; and I shall differ from Dihle in his recent volume of Sather lectures, who argues that «a distinct concept of the will» was never developed by the ancient Greeks¹. I believe it was, and that its origins lie in the kind of problem I shall discuss, in which Gorgias' *Helen* is a central text.

Homer

Whatever be the scope of the so-called «quiet» virtues² in Homeric society, it is beyond dispute that the Homeric hero lives an extremely combative existence. To defend his *ὄλκος* and further its interests, and to maintain and increase his own *τιμή*, he has to engage in competition and/or conflict with all manner of inanimate objects, with wild beasts and his fellow men. Questions of prospective loss and gain, of the relative strength of

himself and his opponent, and the comparative merits of fighting and yielding, of persuasion and force, are with him always.

It is what I would call a neglected commonplace that the language of this combative social environment defines the terms of Homeric psychology, which is the earliest psychology we possess. The use of everyday language for psychological description is pervasive: Achilles, for instance, «fills» his θυμός with savage spirit, μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμόν ἀγρίου, XXII 312; the θυμός may, like a person, be μεγαλήτωρ, and may, like a person, be conversed with, e.g. XI 403 ff., xx 1 ff.; Odysseus «rebukes» his heart, κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ, xx 17; and one's θυμός or ἥτορ «orders» one to do something: κελεύει VII 68, ἀνῆκε X 389, ἀνώγει i 316³. But the crucial point is that the language is overwhelmingly that of confrontation: it describes a process in which one side wins, the other gives way or is defeated. Sometimes the person «conquers» (δαμνᾶν), «restrains» (ἐρητύειν) or «checks» (παύειν or ἔσχειν) his emotion or «mental organ», typically his θυμός⁴. Sometimes it is the emotion or organ that wins: it restrains one, or one yields to it⁵. Sometimes the conflict, and the alternative courses of action and the issues at stake, are described at length (e. g. Odysseus' anguished night-time debate in xx 1 ff.). The tussle is typically between an immediate impulse to do something, and a feeling or calculation of what is «better» or more advantageous in the longer term⁶. So far as I can see, it is usually the person who wins or remains in control — which is entirely what we would expect, as a Homeric hero dislikes to represent himself on the losing side⁷; when he does so, or when someone does it on his behalf, it is to offer the tactful implication or even excuse of having been overcome by superior force (IX 109; cf. XIX 86 ff., 137 ff. for the force of a god). The feature common to these «mental battles» is that ἐγώ remains in charge; the decision is the person's; and there is emphasis on «strict liability», so that even where there is *force majeure*, there is little implication that the person can evade responsibility and the consequences of his action.

I am aware of course that this swift sketch is dogmatic, and other views of Homeric psychology are possible⁸. But the point I wish to stress is that the transaction or negotiation or dialectic

between the emotion or mental organ or part on the one hand, and the decision-making person on the other, is represented predominantly in terms of peremptoriness and resistance, of combat and conflict⁹. One side wins, the other loses, and the decision taken depends on which of them has proved stronger¹⁰. The adoption of one alternative rather than another, the acting on an impulse or emotion, seem to present themselves to Homeric man in terms of quelling or yielding or curbing — robustly physical terms which are not so much picturesque literary metaphors as rudimentary attempts to analyse psychological experience.

That is one part of the intellectual background to the *Helen*. The other part is not, I think, controversial, and may be recounted more briefly. After Homer, the word *ψυχή* gains enormously, at the expense of all other words describing psychological functions. In eschatological contexts it can still denote what it denotes in Homer, that wraith-like bit of a man that survives his death. But it also develops into a sort of psychological *omnium gatherum*, an all-purpose receptacle for all life-functions, emotions, impulses, reflections, wishes and desires, deliberations and intentions¹¹. It becomes virtually the person, or his character: one can for instance speak of a «soul that acts and plots» (Antiphon, *Tetr.* [α]). What happens to and in the *ψυχή* determines action. A man *possesses* a *ψυχή*, which is understood to be valuable and important; but he does not resist or fight it. The Homeric psychological dualism tends to disappear. Affect the *ψυχή*, and you affect the man, and thereby his actions.

Gorgias

In his *Encomium of Helen*, Gorgias' aim is to show that Helen was not responsible for her actions. His mode of argument represents a combination of the two strains of thought which I have described. He employs the word *ψυχή*, many times, to refer compendiously to the totality of a person's mental and emotional functions; and he represents the *ψυχή* possibly as a physical thing¹², but certainly as affected by a series of forces. The language of violence and conflict, and of comparative strength and weakness, is pervasive: *βία etc.* 6, *δυνάστης etc.* 8,

ἀναγκάζω 12, κρείσσον and ἥσσον 6, ἀβέβαιος 11, ἐξελαύνω 17. Several of these occur often¹³. The soul of Helen is represented as subject to the irresistibly powerful forces of love, rhetoric, persuasion and a variety of sense-perceptions and other external influences; the power of speech is said to have an influence on the τάξις of the ψυχή as drugs have on the body, *i. e.*, an *automatic* effect, independent of the will of the person (15). By contrast, the soul itself is presented as a cipher, with a weak mental grasp on past, present and future (11). Certainly it has δόξα, but δόξα is slippery and unreliable (11), providing πίστις, which is easily altered (13). Twice the soul is said to be «moulded», by persuasion and by sight (13 and 15); the image is presumably of impressing virtually unresisting wax, and the effect is to mould the soul in its «character» (τρόποι 15). Persuasion is in total control: it moulds the soul «as it pleases» (13)¹⁴. Gorgias in the *Helen* (in the *Palamedes* the emphasis is rather different) virtually abolishes reflection, doubt and scruple. True, the person has apparently γνώμη, which has βουλευματα (19); but these «thoughtful purposes» are powerless in face of the traps into which the ψυχή inevitably falls (ψυχῆς ἀγρεύματα); in particular, fear expels νόημα (16-17). The effect which ἄσκησις or παιδεία might have to counteract the pressures on the soul is ignored; and the soul's ability to learn from its memories and experiences is apparently very limited (11).

As Adkins remarked, such an analysis of decision-making «would serve to acquit anybody of anything»¹⁵. No doubt similar pleas were current at the time, particularly in the courts. Andocides, for instance, claims that he himself was not responsible for his misdeeds, but his γνώμη, which has now changed; his body is innocent and should not be punished¹⁶.

I take it that what Gorgias is doing is to exploit a vacuum. In Homer, it was fairly clear that «I», ἐγώ, reacted to various outside influences and events and sights and experiences and so forth. Usually, «I» have the resources and power to resist, and to choose more or less rationally between alternative lines of conduct, and not simply to adopt what is immediately suggested to me by, for example, fear or hope. This activity, of calculation and decision, tended in the 5th century to be attracted

into the ψυχή, with the assumption that what happened there would be decisive for what the person would do. But nobody had a clear notion of what exactly the soul was; or if they did, like some medical writers¹⁷ who thought of it as a material thing with a definite location in or distribution over the body, it was by no means clear why and how it could have the powers of sheer resistance to sense-data, impulses and external impressions of all kinds. The association of the word ψυχή with the smoke-like thing that floats off elsewhere after death cannot have helped; for it associates the ψυχή with insubstantiality and weakness. Sooner or later someone was bound to see the soul as having functions and activities indeed, but as powerless in face of pressure, and to draw the consequences for the notion of responsibility, praise and blame, and morality in general. Gorgias, by adopting the combative psychological analysis inherited from Homer (though using not Homeric but new vocabulary), drives matters to extremes: the soul is always in principle weaker than the pressures brought to bear on it¹⁸.

Now I do not know what Gorgias meant by calling the *Encomium* a παίγνιον; but for our purposes it hardly matters. It is quite in his style to pose issues in a whimsical and uncompromisingly paradoxical manner, and in the *Helen* he poses the issue of responsibility with utter starkness¹⁹. If we assume that a person's actions are the result of some interaction between the sensing and deliberative soul on the one hand, and on the other hand the sense-data or desires or impulses which bear on it, then in what sense can that person be said to have made a genuine decision, rather than to have carried out automatic reactions which are the mere «function» of two «givens», namely the state of his soul and the type or strength of those pressures?

Gorgias presents the soul as very weak, and the pressures as very strong. But the problem of the «function» remains the same even if one increases the strength of the soul and diminishes that of the pressures. Pursuing this crude analysis, we find an obvious solution: *i. e.* to present the soul as something stronger than the pressures, at any rate if properly trained. But even this is no real solution, for even a supremely rational soul can only operate on data as they appear to it. In that case, our

actions will still be functions: *i. e.* responses, in principle predictable, of a soul in a given rational state to given data. In other words, Gorgias' *Helen* raises the problem of determinism, in two forms:

(a) An anaemic form, which simply contrasts the weakness of the soul with the strength of the pressures, and suggests a practical solution in the strengthening of the soul by education *etc.*

(b) A full-blooded version, which insists that even such strengthening is itself determined.

Although I suspect that for Gorgias the anaemic version suffices, the full-blooded version is there by implication.

Democritus

The question I now wish to raise is, did any of Gorgias' contemporaries or successors see the problem; and if so, how did they seek to solve it? By that I do not mean to ask whether anyone reacted to the *Helen* specifically; my question is only whether there was any appreciation of the problem it poses. Now if anyone was likely to see the point, clearly it was going to be Democritus; for his philosophy of matter, physiology and psychology is, on the face of it, peculiarly liable to a determinist construction. Democritus believed the ψυχή to be a material thing, made of atoms; part is scattered through the body, and part — that part where ratiocination and choice occur — is sited in a particular place (the sources vary as between head and chest)²⁰. We know that Democritus devoted a lot of attention to the mechanics of the interaction of the images of sense-data and the soul²¹. What account, then, if any, did he take of the — to us obvious — possibility that a man's thoughts, intentions and actions might be determined entirely and automatically by what the interaction just happens to be? For to judge from certain passages in Theophrastus' critique of Democritus' theory of sense perception, the impression made on the soul is simply a function of such chance factors as the effluence from the external object as it encounters a particular sense organ of a particular person in a particular physical state²².

To answer this question I shall have to proceed by a some-

what roundabout route, taking in Democritus' epistemology as well as his psychology, and gleaning some evidence from Epicurus also.

Democritus' Epistemology and Psychology

Democritus distinguished sharply between «dark» and «genuine» knowledge. «Dark» knowledge embraces the evidence of the senses; and sense-data are to be neither uncritically accepted nor wholly rejected. Interpreted cautiously and critically, they can afford not only evidence for «genuine» knowledge, but verification and control upon it. «Genuine» knowledge is of atoms and void, and of the physical make-up and workings of the world, all of these being matters not directly accessible to the senses (B11).

Democritus' psychology and theory of action I take to be roughly parallel to his epistemology. Not all impulses, not all immediately attractive courses of action, are to be adopted. They are all to be examined cautiously and critically in the light of ethical criteria — notably the need, in the long term, to achieve maximum pleasure and minimum pain²³.

The epistemology underpins the theory of action in the following way. «Genuine» knowledge of the physical world, and of the nature of the soul in particular, gives a theoretical and not merely an empirical justification for rules of moral conduct. The atomic structure of the soul, for instance, is such that large disturbances of the constituent atoms produce pain; extreme pleasures, which entail such disturbances, ought therefore to be avoided because of their long-term effect²⁴.

My view is then something of a conflation of the positions of Vlastos and of Taylor: epistemology and the theory of action are not only parallel but linked²⁵.

Peritropē in Democritus' and Epicurus' Epistemology

Epicurus, followed later by Lucretius, was at pains to establish the primacy of the senses as sources of information about the world. He defended his position by reference to a type of argument known in the ancient world as *περιτροπή*, commonly translated as «self-refutation». A self-refuting argument is one

«where the thesis to be refuted itself serves as a premise for its own refutation»²⁶. Epicurus argues that the sceptic who attacks the validity of the senses, since he has no source of information except the senses, is assuming precisely their validity in order to impugn them²⁷.

Now although Epicureanism owes a large general and particular debt to atomism, Epicurus' (and Lucretius') defence of the senses seems a good deal more uncompromising, at least in tone, than Democritus' — though in the end I suspect the two positions are very much the same. However that may be, Epicurus, by *peritropē*, argues strongly in defence of the «truth», whatever that means, of *all* sensations, and locates error in *δόξα*. It is very interesting that the use of *peritropē* in epistemology, in particular in arguments about the validity of the senses, goes right back to Democritus — if, that is, one can believe Sextus Empiricus²⁸:

«One could not assert that every *φαντασία* is true, because of the *peritropē*, as Democritus and Plato taught in opposition to Protagoras; for if every *φαντασία* is true, it will also be true, since it subsists in accordance with a *φαντασία*, that not every *φαντασία* is true; and in this way it will turn out false that every *φαντασία* is true».

The Greek obviously owes something to Stoic terminology; but whatever *φαντασία* is, it presumably refers in part or primarily to sensation. I suggested that Democritus in effect believed that some sensations were indeed false, a position defended by this *peritropē* argument; for if it is not the case that all sensations are true, some at least must be false. I take Democritus to be using *peritropē* to argue for his general epistemology: sense-perception is to be interpreted cautiously and under the control of «genuine» knowledge. On the other hand, as B125 indicates, the senses are in *some* way primary; for by a vivid dramatic address easily cast into the *peritropē* form used by Epicurus and Lucretius, the senses reproach reason for impugning them, on the grounds that reason has no other evidence than that provided by the senses in the first place. The very imp-

ugning is thus vitiated: «Wretched mind, do you get your evidence from us and then overthrow us? That overthrow is your downfall».

Myles Burnyeat has remarked²⁹ of the passage from Sextus that «both name (*peritropē*) and presentation bespeak a more sophisticated consciousness of logical form than we may suppose was to be found several centuries earlier in the polemic of Democritus against Protagoras...». Of «logical form», perhaps; but not of logical reasoning, surely, as B125 shows. And it is important to note, for future reference³⁰, that the existence of Democritus' *peritropē* reported in Sextus could not have been even guessed by us from the evidence of the «B» passages in DK, which I assume to be popular protreptic rather than tightly argued philosophy. Probably Sextus is formalising an informal *peritropē* presented popularly — one comparable with B125.

Democritus on the Problem of Determinism

In epistemology, then, Democritus and Epicurus seem roughly on all fours, and in particular seem to have used the same dialectical weapon of *peritropē*. There is, I suggest, a *prima facie* likelihood that if we can establish Epicurus' arguments in that field which both in his system and in Democritus' is tightly connected to epistemology, namely human decision-making, we shall at the very least get some bearing on Democritus' position, whether it be the same as Epicurus' or different.

But did Democritus *have* a position? Some have thought not³¹. Perhaps he never tumbled to the problem, or simply averred his eyes. But I doubt it, for various reasons: (a) atomism is obviously and peculiarly liable to the charge of abolishing moral responsibility; (b) certain ways of thinking which I have mentioned, in the orators and dramatists, and in Gorgias' *Helen* itself, suggest that the time was ripe for the problem to surface³²; (c) Eusebius (B118) reports a complaint that while Democritus established chance as the mistress of all events, he sought to eradicate her from human life — a complaint (presumably of inconsistency) which, whether justified or not, at the very least shows that Democritus was alert to the problems for human conduct posed by atomism. I should be surprised if those problems ex-

cluded the psychological problem of the freedom of the will.

Further, we are not entitled to assume, if we fail to find this issue mentioned or discussed in the protreptic fragments, that they are irrelevant to it; much less may we assume that Democritus never treated it. From Lucretius, after all, and from Epicurus' popular writings (eg. *Letter to Menoeceus*, 133-5, where some of the invective against chance reads very much like Democritus'), we could not even begin to know of Epicurus' advanced discussion of determinism, to which I am about to turn. For this we have had to wait for a close reading of Epicurus' *On Nature*. There is thus plenty of room, amid the abundance of titles of Democritus' works, for a more esoteric account of the soul and of human decision-making, which (as I shall try to show)³³ the protreptic ethical fragments would then plausibly and importantly subserve.

Epicurus (and Democritus?) on Non-Reductionism

Epicurus, of course, argues strongly against determinism. He has two weapons in his armoury. The first is what Sedley calls³⁴ «non-reductionist» psychology; the second is another *peritropē* argument. (I ignore the celebrated atomic swerve at this point, since I believe it to be irrelevant). Of these two weapons, the first — non-reductionism — is just conceivably to be found in Democritus; the second, the *peritropē* argument, is actually levelled against him, for reasons which will lead us straight back to Gorgias.

Non-reductionist psychology is the claim that the actions and powers of the human soul are not merely automatic mechanical and chance functions of the way its constituent atoms act upon, and are acted upon by, various forces impinging on it, notably sense-data. By virtue of the fact that its atoms are arranged in a special manner, the soul acquires new powers, which although dependent on that arrangement, are not reducible to it. There is «a rational autonomous self with its own judgements and impulses, none of these being straightforwardly reducible to motions of a person's constituent atoms»³⁵. This handy doctrine is Epicurus' first answer to determinism. Can it be found in Democritus?

Two fragments seem at first sight promising. B176 tells us that chance gives great gifts, but nature — apparently *human* nature — is self-sufficient: φύσις αὐτάρκης. B3 speaks of one's own power and nature, δύναμιν... τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν. We seem to have here a concept, owing something to medical thought³⁶, of a dynamic self-sufficiency, a power of the soul to resist and handle the pressures of the environment intelligently and effectively, not merely by blind mechanical reaction. Regarded in isolation, this concept could be construed as an assertion of non-determinism: Democritus *could* be claiming that the soul does have «autonomous» (αὐτάρκης) powers of reflection and decision that liberate it from being forced to react purely in accordance with the «function» of its own physical state as affected by stimuli. I take it that on the basis of his physics he could have produced a plausible non-reductionist analogy: just as a green secondary object is composed of atoms which are not themselves green, the greenness being something extra over and above the mere sum of the constituent atoms, and emerging as a product of their arrangement, so too the fine and very mobile atoms of the soul have collectively a power³⁷ in virtue of being arranged in a certain way — a power which is not reducible to them as a mere aggregate of atoms.

So the concepts of φύσις αὐτάρκης and δύναμις ἑωυτοῦ could hold some promise; but the contexts are alas discouraging. They give no firm indication that they have determinism in view as a target. Rather, they seem simply to encourage a robust self-reliance, and a consciousness of one's own powers in face of fortune, whether good or bad. If that is right, then determinism is simply not an issue in Democritus' concept of «dynamic self-sufficiency»: his frame of reference is still that of relative strengths, of the soul fortified by education on the one hand, and of sense-data, impulses *etc.* on the other.

Epicurus' peritropē against Determinism

Epicurus' use of *peritropē* too has been explored by David Sedley³⁸. It occurs in the fragments of the *On Nature*, where Epicurus is arguing against determinism. His method is to tax the determinist with an inconsistency between his belief and his

practice. In arguing with his opponent, and in urging the truth of determinism upon him, the determinist constantly treats him as a person able to judge the evidence and make up his own mind, *i. e.* as a responsible agent, which if determinism is true cannot be the case. To *argue* for determinism is in that sense self-refuting; for it is to assume that the opponent's judgement and decision are *not* determined.

Now as a *peritropē* argument this is slightly odd, because the self-refutation is generated not by any internal inconsistency in the notion of determinism itself, but in the practical consequences³⁹. The determinist could claim that the fact that he makes erroneous assumptions about his opponent's responsibility is itself determined, and so does nothing to invalidate determinism⁴⁰.

But the crucial point is that in one passage of *On Nature* Epicurus' *peritropē* seems to be directed against Democritus himself, «the great man»; and it is important to see just what kind of determinism Epicurus has in his sights. In Sedley's text and translation⁴¹ the passage runs as follows:

- οἱ δ' αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἱκανῶς, καὶ οὐ
60 μὴ δ' ἔτι τῶν πρὸ αὐτῶν πολὺ διενέγκαντες ἀλλὰ καὶ
τῶν ὑστερον πολλαπλ[α]σί[ως], λαθ[ο]ν ἑαυτοὺς, καί περ ἐν πολ-
λοῖς μεγάλα κουφίσαντες, εἰς τὸ τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ
ταυτόματ[ο]ν πάντα αἰτι[σ]θαι. ὁ δὲ λόγος αὐτὸς ὁ τοῦτο
65 διδάσκων κατεάγνυτο καὶ ἐλάνθανεν τὸν ἄνδρα τοῖς ἔργοις
πρὸς τὴν δόξαν συνκρού[ο]ντα· καὶ εἰ μὴ λήθη τις ἐπὶ τῶν
ἔργων τῆς δόξης ἐνεγείνετο, συνεχῶς ἂν ἑαυτὸν ταράττοντα· ἥ
δ' ἐκράτει τὸ τῆς δόξης καὶ τοῖς ἐσχάτοις π[ε]ριπεύοντα· ἥ
δὲ μὴ ἐκράτει στάσεως ἐμπιμπλάμενον διὰ τὴν ὑπεναντιότητα
τῶν ἔργων καὶ τῆς δόξης.

(56-69). «The first men to give a satisfactory account of causes, men not only much greater than their predecessors but also, many times over, than their successors, turned a blind eye to themselves (although in many matters they had alleviated great ills) in order to hold necessity and accident responsible for everything. Indeed, the actual account promoting this view came to

grief when it left the great man blind to the fact that in his actions he was clashing with his doctrine; and that if it were not that a certain blindness to the doctrine took hold of him while acting he would be constantly perplexing himself; and that wherever the doctrine prevailed he would be falling into desperate calamities, while wherever it did not he would be filled with conflict because of the contradiction between his actions and his doctrine».

On Sedley's interpretation, Epicurus is arguing that Democritus maintained «universal necessitation» (p. 29), but simply «failed to notice» (p. 30) its inconsistency with responsible action; that is to say, he never brought the two concepts into relationship, and would have been sorely puzzled if he had. But I suggest that it is not determinism *tout court*⁴² that Epicurus attacks, the determinism which is nowadays called «hard» — the doctrine, evidently held by some of Democritus' successors⁴³, that everything is determined, including all our wishes, decisions and actions. Epicurus' attack on the «great man» is directed at his espousal of some other and weaker version of determinism, *i. e.* the subtler doctrine that in some sense determinism and moral responsibility are compatible⁴⁴. True, Epicurus, in his polemical way⁴⁵, represents Democritus as merely muddled. But surely what he is attacking is a belief⁴⁶ that does bring determinism and responsibility into explicit relationship, by somehow allowing for the existence of deliberate action which is undetermined, and therefore liable to praise and blame, in a nevertheless fundamentally deterministic world. Epicurus' complaint is that to assert one — either determinism or responsibility — one has to «forget» the other (lines 65-6)⁴⁷.

In this way, so far from employing *peritropē* against determinism, Democritus actually becomes liable to it, as Epicurus argues when he contrast the implications of mechanistic atomism with Democritus' own moral assumptions. His complaint against Democritus is not so much that he was a «hard» or mechanistic determinist, but that he may as well have been: for determinism and moral responsibility cannot be combined. Epicurus' policy is therefore to excise determinism altogether from psychology, by recourse to non-reductionism.

«Soft» Determinism in Democritus

On the whole, therefore, I believe Democritus' answer was not as crude as Epicurus suggested. His analysis is much more likely to have been in Gorgianic terms. Determinism is what would be the case if the strong pressures brought to bear on the soul by sense-data *etc.* were to prevail over it. We can prevent that by strengthening the soul through education and training. In this case, it still makes respectable sense to claim that all things happen by ἀνάγκη and τὸ αὐτόματον, as Epicurus puts it⁴⁸, and also that praise and blame and moral responsibility have a part to play in human life. An analogy may help. In speaking of the success or failure of a farmer's work, we may say, reasonably enough, «it "all" depends on the weather» — which is, after all, powerful and beyond the farmer's control. But we may also say, with equal propriety, that his success or failure depends on his ingenuity and energy in dealing with that form of ἀνάγκη; he may be praised or blamed for being a good or bad farmer. The abundance of protreptic in Democritus' fragments seems to me to have precisely this purpose, to act as counterweight to the total determinism otherwise implicit in atomism. Such an answer is very much in the terms of the problem as posed by Gorgias; and if that is right, then Gorgias, or at least «hard-determinist» Gorgias-style arguments, may be said to have been the catalyst for the first conscious «soft-determinist» analysis of human decision-making⁴⁹.

There are many fragments⁵⁰ of Democritus which in summary decry being much influenced by τύχη, and/or recommend the cultivation of one's virtues, intelligence, calculation, will and moral fibre in general. At least two are couched in combative terms, and in the language of relative strength and weakness⁵¹. These fragments as a group clearly imply moral responsibility, in the sense that one is liable to praise or blame for voluntary actions; but they do nothing to counter the deeper charge of a «hard» determinist that the very education and virtues are themselves ultimately determined. To this Democritus might have replied that, even so, one's actions would at least be in accordance with good criteria — Democritean ones, conducive to ἀδελφότης. But of course the determinist, brazen fellow, will

say that even those criteria are arrived at and observed in an entirely deterministic way. Education and training seem in the end to be inadequate answers to «hard» determinism. I see no way of deciding whether Democritus realised that; if we are to believe Epicurus⁵², he did not.

By now, it may be wondered why I am willing even to entertain the possibility that Democritus faced the problem of determinism and free-will. «Of course he did not», one may say. «The hall-mark of the discovery of the free-will problem is, in ancient atomic theory, the atomic swerve; and we know perfectly well that this was Epicurus' idea, not Democritus'»⁵³. However, I think that what some of us have long suspected is now becoming clear: the swerve, simply because it is random and unpredictable, is no use in solving, and was never intended to solve, the problem of freewill in the sense of freedom of *decision*. It simply allows, and explains, an empirically observable freedom of *action*, i. e. the (necessarily limited) freedom of the will to carry its wishes and decisions into execution⁵⁴. What preserves freedom of decision for Epicurus is not the swerve but non-reductionist psychology, and the *peritropē* against determinism. So the absence of the swerve from Democritus does not seem to me to be evidence that he did not face and attempt to solve the free-will problem.

My conclusion, then, is that Gorgias in the *Helen* posed the free-will problem, in his own paradoxical way, in terms of basic and traditional psychological concepts dating back to Homer. The paradox he presented probably had the effect, along with other works which we do not now have, of focusing attention on the physical and mechanical relationship between decision-making and a whole range of influences such as sense-data, desire, impulses, reason *etc.*, and on the implications for the freedom of human conduct. That process of enquiry and speculation was started in the atomist tradition, because atomism raises the problem most concretely and urgently. If my account is anything like correct, Epicurus and Democritus stood shoulder to shoulder in epistemology; in the related matter of human decision-making, by the sharpest contrast, Epicurus made a very considerable advance on Democritus. But that advance is not what it has

commonly been supposed to be: it has nothing to do with the swerve, but everything to do with the overthrowing of a confrontational psychological analysis hallowed by tradition, exploited by Gorgias, and unsuccessfully combined with atomism by Democritus.

NOTE

¹ A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley etc. 1982), esp. 21ff., 68.

² A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (London 1960); in the ensuing controversy see notably A. A. Long, *Morals and Values in Homer*, JHS, 90 (1970), 121-39, and Adkins' reply, *Homeric Values and Homeric Society*, JHS, 91 (1971), 1-14.

³ Cf. IV 263, IX 703, xviii 61.

⁴ Eg. IX 255, 496, XVIII 113, XIX 66, xi 105, and cf. XV 51-2.

⁵ Eg. IX 109, XIII 280, ix 302.

⁶ XI 403 ff., XI 403 ff., XXII 99 ff., v 356 ff., 474, ix 299 ff., xxii 338; Harrison (see n. 8 below) 77-81.

⁷ IV 263 and VII 68 are not exceptions: the person *wants* to do the bidding of the *θυμός* anyway.

⁸ That is to say, some interpreters believe Homeric man to be psychologically less «unitary» and more «fragmented» than I do. The controversy is long-standing: see J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (Leipzig and Berlin 1929); C. Voigt, *Überlegung und Entscheidung: Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer* (Meisenheim am Glan 1934); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley etc. 1951), 15 ff.; B. Snell, *The Discovery of the Mind*, trans. Rosenmeyer (Harvard 1953), chs. 1+2; cf. id. *Scenes from Greek Drama* (Berkeley etc. 1964), *ad init.*; E. L. Harrison, *Notes on Homeric Psychology*, Phoenix, 14 (1960), 63-80; A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivierung im homerischen Epos*, SB Heid. Akad., Ph.-Hist. Kl. 1961, 4 Abh, 4-52; A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (London 1970), 45 ff.; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (2nd ed., Berkeley etc. 1983), 8 ff. and further refs. 188; H. Fraenkel, *Early Greek Poetry and Philosophy* (Oxford 1975), 75 ff.; R. W. Sharples, «But why has my spirit spoken me thus?»: *Homeric Decision-making*, G+R, 30 (1983), 1-7.

⁹ Cf. D. J. Furley, *The early History of the Concept of the Soul*, BICS, 3 (1956), 1-18 (5).

¹⁰ Note the *φρένες* may have more or less strength: III 45, but cf. Harrison *op. cit.* 74. *θυμός* and strength: IV 313-4, XVI 355, 529, and A. Nehring, *Homer's Description of Syncopes*, CPh, 42 (1974), 106-121; Snell *Discovery* 20-1.

¹¹ W.K.C. Guthrie *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962 ff.)

III 467 ff.; cf. Harrison *op. cit.* 77, Adkins, *From the many to the One* 63 ff., Fraenkel *op. cit.* 79.

¹² C. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, HStCIPh, 66 (1962), 99-155 (104 ff.).

¹³ In 11, it looks as if some word such as δυνατός is needed for ὁμοιος of the MSS. Perhaps οἷος τ', which would account for the οἱ of ὁμοιος? But ὁμοιος might itself be acceptable after all, if taken in the sense of «a match for». Cf. D. MacDowell, CQ, XI (1961), 121 and his commentary *ad loc.* (*Gorgias, Encomium of Helen*, Bristol 1982).

¹⁴ Cf. Democritus A135, section 52, for «moulding».

¹⁵ *From the Many to the One* 122; cf. Aristotle, NE 1110b9 ff.

¹⁶ *De Reditu* 24.

¹⁷ Vlastos (*op. cit.* below) 578 cites *Sacred Disease* 17 and *Diet*, I 35.

¹⁸ J. Barnes, in *The Presocratic Philosophers*, II (London 1979), 222 ff. discusses the *Helen* on responsibility, but misses the importance of the strength/weakness theme. His answer to Gorgias, that external pressures do not exclude the agent's responsibility, is logically true, but in effect only asserts a possible strength in that of which Gorgias asserts the essential weakness, i. e. ἐγώ and the ψυχή.

¹⁹ The ultimate and ironic paradox of the *Helen* is that a rhetorical work which relies heavily for its argument on the irresistibility of rhetoric is commonly found by its audience to be so utterly resistible.

²⁰ A105, B264: ψυχή as the locus of moral choice; B159, B187: soul controls body; Aristotle, *de Anima* 404a27, 405a9.

²¹ A135 is the chief text, with Leucippus A30, Democritus A112, B7, B9, B10 and Aetius, IV 8, 10. For a discussion, see Guthrie II 451-4.

²² A135, sections 50, 58, 64 esp. ἢ καὶ φανερόν ὥς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας.

²³ B74, B188, B189.

²⁴ B191.

²⁵ G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, I: Philos. R., 54 (1945), 578-92; II: ib., 55 (1946), 53-64; C. C. W. Haylor, *Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus*, Phronesis, 12 (1967), 6-27.

²⁶ Burnyeat (*op. cit.* of 1978 below), 200-1.

²⁷ Diogenes Laertius, x 31; cf. Lucretius, IV 469 ff. See M. F. Burnyeat, *The upside-down back-to-front sceptic of Lucretius* IV 472, Philologus 122 (1978), 197-206.

²⁸ A114 (= Sextus, M. VII 389-90).

²⁹ *Protagoras and Self-Refutation in later Greek Philosophy*, Philos. R., 85 (1976), 44-69 (47).

³⁰ See next section, on Epicurus and determinism.

³¹ E.g. J. Barnes, *op. cit.* 233; cf. Epicurus in Sedley (*op. cit.* n. 34) 30.

³² Pace C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford 1928) 188: «...by the time of Democritus this great question (of determinism) was apparently not even simmering».

³³ In the last section of this paper.

³⁴ «Epicurus, Refutation of Determinism», in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull' Epicureismo Greco e Romano offerti a Marcello Gigante* (Naples 1983), I 11-51 (34 ff., based chiefly on a revised version of Arrighetti², XXXIV 21-2). My paper owes a good deal to the stimulus of this article.

³⁵ Sedley, *op. cit.* 35.

³⁶ Vlastos, *op. cit.*, II 69-60.

³⁷ Cf. G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1957), 422 on «spontaneous thoughts».

³⁸ *Op. cit.* 18 ff., based on a revised version of Arrighetti², XXXIV 26-30.

³⁹ But see Burnyeat *op. cit.* 205 on the Greeks' «hospitable concept of self-refutation».

⁴⁰ Cf. Sedley *op. cit.* 28, and P. S. Churchland, *Is Determinism self-refuting?*, *Mind*, 90 (1981), 99-101.

⁴¹ *Op. cit.* p. 20, lines 59-69 (= Arrighetti² XXXIV 30, 7-27).

⁴² As found e.g. in A66.

⁴³ Cf. Sedley, *op. cit.* 30 and 32-3. I take it that the superiority of Democritus (and Leucippus) to their successors resides in the admission, however inconsistent, of moral responsibility, which the «hard» determinist successors explicitly denied.

⁴⁴ Cf. R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame* (London 1980), 244, citing William James, «The Dilemma of Determinism», in *The Will to Believe* (London 1896), 145-83. James defines «soft» determinism (166) as that «which allows considerations of good and bad to mingle with those of cause and effect in deciding what sort of universe this may rationally be held to be».

⁴⁵ But cf. D. Sedley, «Epicurus and his professional rivals», *Cahiers de Philologie I (Études sur l'Epicurisme Antique*, ed. J. Bollack, Lille 1977), 121-59 (esp. 135 and nn. 67 and 111), and P. M. Huby, «Epicurus» *attitude to Democritus*, *Phronesis*, 23 (1978), 80-86.

⁴⁶ One crude form of this belief which Democritus could have held is to admit that determinism is true, but to claim that it is expedient to *behave* as though it were not - at least pending a resolution of the problem by «genuine» knowledge. Democritus would then have felt no need for a non-reductionist psychology, even if he had thought of it.

⁴⁷ Cf. Arrighetti², XXXI 9, 5-7: ...κα[ί] ἂν τις λαμβάνῃ αὐτὸν [ἐ]λβαντι[ο]λογῶν...

⁴⁸ Sedley *op. cit.* 19 ff., esp. 20 line 59 ff. (In Arrighetti² the corresponding lines are XXXIV 30, 7 ff.).

⁴⁹ The suggested analysis of ἀνάγκη has a decidedly *Timaeus*-like ring. Is there some debt here of Plato to Democritus?

⁵⁰ B3, B61, B62, B68, B84, B119, B173, B176, B183, B197, B242, B244, B264, B290. Cf. B33 with Lucretius III 288 ff.

⁵¹ B119, B176.

⁵² Sedley *op. cit.* 20, line 59 ff.

⁵³ Diogenes of Oenoanda (ed. Chilton), XXXII, 2, 3-3, 9.

⁵⁴ See my *Free will and the Atomic Swerve in Lucretius*, Symbolae Osloenses, 59 (1984), 37-59.

ANTISTHENES : SOPHIST ODER SOKRATIKER ?

Es ist seit langem eine verbreitete Auffassung, daß sich in der Philosophie des Sokratesschülers Antisthenes sokratisches mit sophistischem Gut vermische¹. Die Ursache dafür pflegt man darin zu sehen, daß Antisthenes, bevor er sich Sokrates anschloß, zunächst Schüler des Gorgias und dann selbst eine Zeitlang Lehrer der Rhetorik gewesen sein soll (fr. 7. 125. 126. 128 A-C²). Von dieser seiner Jugendphase — so pflegt man zu folgern — habe er auch nach seiner Hinwendung zu Sokrates nie wirklich Abschied genommen, und so sei er denn zeit seines Lebens zu einem erheblichen Teil Rhetor bzw. Sophist geblieben. Freilich: Wie groß man den sophistischen Anteil in seiner Philosophie auch bemaß, daß er in die Geschichte der Philosophie in erster Linie als Sokratiker einzuordnen sei, galt bis vor kurzem als ausgemacht. Mit dieser Tradition hat erst Guthrie im 3. Band seiner *History of Greek Philosophy*³ gebrochen. Was uns von den Lehren des Antisthenes auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie überliefert ist, schien ihm so eng mit der sophistischen Tradition verknüpft zu sein, daß er Antisthenes vorrangig den Sophisten zuordnen zu müssen glaubte und den Ethiker Antisthenes, der auch für ihn vor allem Sokratiker ist, in einer Art Anhang dazu behandelte. Die sich hierin andeutende Zweiteilung des Antisthenes in einen der Sophistik verpflichteten Erkenntnistheoretiker und einen dem Sokrates verpflichteten Ethiker hat nun Graeser in seinem jüngst als Band 2 der von W. Röd herausgegebenen *Geschichte der Philosophie* erschiene-

nen Buch *Sophistik und Sokratik, Platon und Aristoteles* übernommen und demgemäß den Erkenntnistheoretiker Antisthenes in dem Abschnitt über die Sophistik und den Ethiker Antisthenes in dem über die Sokratik behandelt⁴. Die Berechtigung einer solchen Zweiteilung des Antisthenes soll im folgenden in Zweifel gezogen, ja bestritten werden. Es soll gezeigt werden, daß die andere, letztlich auf Schleiermacher zurückgehende⁵ Auffassung die richtigere ist, nach der auch die erkenntnistheoretischen Lehren des Antisthenes von Sokrates her verstanden werden müssen, also genuine Sokratik darstellen⁶. Die These, die ich verfechten möchte, ist die, daß Antisthenes mit diesen seinen Lehren das Ziel verfolgte, die Position des historischen Sokrates, wie er sie verstand, gegen Platon zu verteidigen⁷.

Dazu muß ich zunächst einmal sagen, was es für ein Sokrates ist, den Antisthenes nach meiner Auffassung verteidigt. Es ist dies jener Sokrates, der uns am deutlichsten in der platonischen *Apologie* entgegentritt⁸ und dort vor allem durch zwei Überzeugungen gekennzeichnet ist, nämlich 1. die, daß die einzige wahrhaft wichtige und daher allen anderen übergeordnete Aufgabe für einen jeden Menschen die sei, sich unablässig darum zu bemühen, nie etwas anderes als das Gute zu tun, weil alles andere Handeln ihm selbst schade, und 2. die, daß ein sicheres Wissen davon, was das Gute ist, dem Menschen grundsätzlich versagt sei und dieser sich daher stets von neuem darum bemühen müsse, so gut es eben gehe zu klären, was das Gute hier und jetzt ist. Von diesen beiden Überzeugungen hat Platon die erste ohne jede Einschränkung übernommen. In der Überzeugung, daß ein sicheres Wissen des Guten grundsätzlich unerreichbar sei, ist er seinem Lehrer dagegen nicht gefolgt. Im Gegenteil: Man kann die Philosophie Platons geradezu als Versuch interpretieren, den Gegenbeweis zu führen. Ich will das hier jetzt nicht näher ausführen, sondern allein folgendes feststellen: Platon hatte sich die Möglichkeit, die Frage nach dem τί ἐστὶν des Guten wie der Dinge überhaupt zu beantworten, durch die Lehre von den Ideen als den die Phänomene transzendierenden, ewig mit sich selbst identischen Objekten des Wissens geschaffen. Eben diese Lehre nun lehnte Antisthenes mit allen sich aus ihr

ergebenden Konsequenzen strikt ab. Die antike Tradition hat diese fundamentale Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden in jene bekannte Anekdote gefaßt, die uns bei den Aristoteles-Kommentatoren überliefert ist: Als Antisthenes einst im Verlauf eines Streitgespräches zu Platon gesagt habe: «Ein Pferd sehe ich, Platon, eine Pferdheit dagegen sehe ich nicht» (ἵππον μὲν ὁρῶ, ἵππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ), habe dieser entgegnet: «Du hast eben nur das Auge, mit dem man ein Pferd sieht, aber das Auge, mit dem man eine Pferdheit erblickt, hast du noch nicht erworben» (fr. 50 A, vgl. 50 B und C).

Mit welcher Begründung Antisthenes die Existenz der Ideen bestritt, teilen uns unsere Quellen nicht mit. Der Zweck, den er damit verfolgte, kann jedoch kaum zweifelhaft sein. Wie Aristoteles bezeugt, vertrat Antisthenes die Auffassung, daß es «unmöglich ist, das τί ἐστὶν zu definieren» (fr. 44 A). Was Antisthenes mit seiner Ablehnung der Ideen bezweckte, war also offenbar dies, diese seine eigene Auffassung, mit der er die Position seines Lehrers Sokrates zu vertreten meinte, gegen die entgegengesetzte «unsokratische» Auffassung Platons zu verteidigen. Wenn nämlich die Ideen nichts anderes waren als Phantasieprodukte Platons, dann bedeutete dies, daß der Weg, auf dem Platon zu einer Antwort auf die τί ἐστὶν—Frage gelangt zu sein meinte, jedenfalls nicht zu diesem Ziel führte, und da ein anderer und vor allem besserer Weg bis dahin von niemandem aufgezeigt worden war, mußte die Frage nach dem τί ἐστὶν der Dinge weiterhin als eine Frage gelten, die sich nicht beantworten läßt. Man hat übrigens manchmal eingewandt, die Tatsache, daß wir bei Diogenes Laertios lesen, Antisthenes sei der erste gewesen, der bestimmt habe, was eine Definition sei, nämlich «ein Logos, der anzeigt, was etwas war oder ist» (πρῶτος ὥριστο λόγον εἰπὼν «λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν») (fr. 45), mache es zweifelhaft, ob Antisthenes die Möglichkeit, das τί ἐστὶν zu definieren, wirklich so strikt abgelehnt habe, wie man dies dem Aristoteles-Zeugnis entnehmen muß; wahrscheinlich habe er nur bestritten, daß dies mit denjenigen Mitteln möglich sei, mit denen Platon dies bewerkstelligen zu können meinte. Eine solche Annahme scheint mir jedoch keineswegs zwingend zu sein. Gesagt ist in fr. 45 nur,

was Antisthenes von einer Definition forderte: daß «sie anzeigt, was etwas war oder ist», wobei das «war» offenbar im Hinblick auf solche Dinge gesagt ist, die es einst gab, inzwischen aber nicht mehr gibt. Eine solche Forderung impliziert jedoch keineswegs, daß es Definitionen, die ihr genügen, auch tatsächlich gebe oder auch nur geben könne⁹.

Wie die im Vorangehenden besprochene These, daß es unmöglich sei, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ zu definieren, lassen sich auch alle anderen Antisthenes zugeschriebenen Ansichten zu Problemen der Erkenntnistheorie gut, ja, wie ich meine, am besten verstehen, wenn man annimmt, es handle sich dabei um Bruchstücke seiner Auseinandersetzung mit Platon. Daß wir den Part, den Antisthenes dabei spielte, zumindest in groben Zügen rekonstruieren können, verdanken wir der Tatsache, daß Aristoteles an zwei Stellen der *Metaphysik* auf die erkenntnistheoretischen Ansichten des Antisthenes Bezug nimmt. Eines dieser Zeugnisse haben wir schon herangezogen, allerdings nur teilweise. Vollständig zitiert lautet es folgendermaßen: Antisthenes habe die Auffassung vertreten, «daß es nicht möglich sei, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ zu definieren, denn die Definition sei nur eine «lange Rede»; wohl aber lasse sich angeben, wie beschaffen etwas sei, wie z. B. im Fall des Silbers: Was es sei, lasse sich nicht sagen, wohl aber, daß es so etwas wie Zinn sei» (fr. 44 A)¹⁰.

Über die erste Hälfte dieses Zeugnisses ist schon gesprochen worden. Erläuterungsbedürftig sind hier nur noch die Worte «denn die Definition sei nur eine lange Rede» ($\tau\acute{\omicron}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\rho\omicron\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\iota\lambda\alpha\iota\ \mu\alpha\chi\rho\acute{\omicron}\nu$). Man könnte meinen, man habe hier zumindest einen Teil der vorhin vermißten Begründung dafür vor sich, daß Antisthenes die Ideen und mit ihnen die von Platon aufgewiesene Möglichkeit, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ zu definieren, ablehnte. Ein solcher Eindruck trügt jedoch. Was wir hier vor uns haben, ist nicht eine Begründung, sondern nur so etwas wie ein Kommentar zu der zuvor genannten These, und zwar ein abqualifizierender. Was Antisthenes gemeint hat, ist folgendes: Daß es unmöglich ist, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ zu definieren, läßt sich daran erkennen, daß das, was als Definition angeboten wird (man könnte hinzufügen: von Platon

angeboten wird), nichts anderes ist als eine «lange Rede», d. h. eine Anhäufung von Wörtern, mit der der wahre Sachverhalt, daß das Definieren nicht möglich ist, kaschiert werden soll, aber nicht kann¹¹. Was wir diesen Worten entnehmen können, betrifft also nicht eigentlich die Sache, um die es bei der Auseinandersetzung zwischen Antisthenes und Platon ging, als vielmehr den Ton, in dem diese sich abspielte. Daß dieser Ton nicht besonders freundlich war, wird durch andere Zeugnisse bestätigt (fr. 36. 50 A-C; 150-153).

Wesentliche Ergänzungen in der Sache enthält dagegen der zweite Teil des Zeugnisses, in dem die Position beschrieben wird, die Antisthenes derjenigen Platons entgegensetzte. Diese Position läßt sich folgendermaßen beschreiben: Wenn es «unmöglich ist, das $\tau\acute{\iota}$ ἐστὶ zu definieren», d. h. das Wesen der Dinge präzise zu bestimmen, dann muß man sich eben damit bescheiden, ihr Wesen durch Beschreibung ihrer Beschaffenheit annäherungsweise zu erfassen, denn dies ist möglich. Wie dies erfolgen kann, wird durch ein Beispiel erläutert: Man könne zwar nicht definieren, was Silber sei, wohl aber könne man etwas über seine Beschaffenheit aussagen, z. B. indem man feststelle, daß es so etwas wie Zinn sei. Der Gesichtspunkt, nach dem hier verglichen wird, ist offenbar der der Farbe bzw. des Aussehens. Gemeint ist also: Silber sieht aus wie Zinn. Man könnte natürlich auch andere Gesichtspunkte wählen und z. B. sagen: Silber ist hart wie Stein oder schwer wie Eisen. Es ist klar, daß man durch ein solches vergleichendes Verfahren das Wesen einer Sache sukzessive immer genauer erfassen und beschreiben kann. Ebenso klar ist freilich, daß ein solches Verfahren nie zu abschließenden, nicht mehr weiter präzisierbaren Ergebnissen führen kann.

Das Beispiel des Silbers, mit dem die Auffassung des Antisthenes in dem Aristoteles-Zeugnis erläutert wird, ist ein sehr einfaches Beispiel und insofern gut geeignet, die Verfahrensweise als solche zu illustrieren. Sollte Antisthenes dieses Beispiel selbst benutzt haben (was wir nicht zu entscheiden vermögen; ebenso gut könnte es von Aristoteles zum Zwecke der Verdeutlichung hinzugefügt worden sein), dann dürfte er es aus eben die-

sem Grunde gewählt haben, denn daß die Frage nach der Beschaffenheit des Silbers ihn als solche nicht besonders stark interessiert hat, dürfen wir wohl als gewiß ansehen. Wohl aber solche Fragen wie z. B. die nach der Beschaffenheit des Gerechten bzw. der Gerechtigkeit. Wie funktioniert das beschriebene Verfahren, angewandt auf ein Beispiel wie dieses? Auf die Frage nach der Beschaffenheit des Gerechten bzw. der Gerechtigkeit wären (in Erinnerung an bekannte Erörterungen in den Dialogen Platons) z. B. folgende Antworten denkbar: Es sei so etwas wie «das Gesetzmäßige» (τὸ νόμιμον) oder so etwas wie dies, «daß man einem jeden das ihm Geschuldete zurückgibt» (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι), oder auch so etwas wie «das dem Stärkeren Nützliche» (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον) u. a. m. Man braucht kein Kenner der Platonischen Dialoge zu sein, um sich vorstellen zu können, wie aus solchen Antworten eine lebhafte und ausgedehnte Debatte darüber entstehen bzw. in einem sokratischen Dialog inszeniert werden kann, welche der gegebenen Antworten passend ist und welche nicht, inwieweit eine als passend akzeptierte Antwort auf das Gemeinte zutrifft und inwieweit nicht, warum das eine wie das andere der Fall ist usw. usw. Es wird dazu später noch mehr zu sagen sein (vgl. S. 237-239).

Zuvor möchte ich jedoch erst einmal auf die wohl bekannteste These des Antisthenes-zu sprechen kommen, die These, daß «es unmöglich ist zu widersprechen» (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). In der anekdotischen Tradition lesen wir in Bezug auf diese These folgendes: «Wie man sagt, wollte Antisthenes Platon eine seiner Schriften vorlesen und lud ihn zu diesem Zweck zu sich ein. Und als Platon fragte, was er denn vorlesen wolle, sagte er: «Eine Abhandlung darüber, daß es unmöglich ist zu widersprechen». Als Platon daraufhin sagte: «Wie kannst du denn über eben dieses Thema überhaupt schreiben?» und ihm dartat, daß er mit dieser These sich selbst widerlege, schrieb er einen Dialog gegen Platon mit dem Titel *Sathon*. Und von da an waren sie auf Dauer miteinander verfeindet» (fr. 36).

Völlig zu Recht wird in dieser Anekdote Antisthenes' These von der Unmöglichkeit des Widerspruchs mit den Reibereien in

Zusammenhang gebracht, die sein Verhältnis zu Platon trübten. Wie ich glaube, läßt sich die Rolle, die die These in diesem Konflikt spielte, sogar noch ziemlich genau bestimmen: Auch mit ihr polemisierte Antisthenes gegen Platons Überzeugung, durch die Einführung der Ideen die Möglichkeit geschaffen zu haben, das $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ der Dinge zu erfassen und zu definieren.

Aristoteles referiert die These des Antisthenes mit folgenden Worten: Antisthenes habe behauptet, «daß von einem jeden Ding nur der ihm zugehörige Logos ausgesagt werden könne, von Einem nur Eines; daraus habe sich dann als Folgerung ergeben, daß es nicht möglich sei zu widersprechen und beinahe nicht einmal möglich, einen falschen Logos zu nennen¹²» (fr. 47 A). Mit dem einer jeden Sache zugehörigen Logos, von dem hier die Rede ist, ist, wie ich meine, derjenige Logos gemeint, der «anzeigt, was etwas war oder ist» (fr. 45). Einen solchen Logos gibt es nun freilich, wie wir gesehen haben, nach der Auffassung des Antisthenes gar nicht (vgl. S. 231-232). Wie kann Antisthenes dann aber behaupten, daß von einem jeden Ding nur der ihm zugehörige Logos ausgesagt werden könne?

Wie sich beides miteinander vereinbaren läßt, hat K. R. Popper gezeigt¹³. Mit ihm bin ich überzeugt, daß Antisthenes mit seiner These von der Unmöglichkeit des Widerspruchs nicht, wie üblicherweise angenommen, eine positive Theorie vortragen, sondern eine von ihm für falsch erachtete Theorie widerlegen wollte, nämlich die Theorie, daß es einen $\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, d. h. einen Logos, der das $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ der Dinge anzeigt, gebe und dieser sich ermitteln lasse. Unter Verwendung von Elementen jener Argumentation, mit der Dionysodor in Platons *Euthydem* (285d-286b) das $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \alpha\nu\tau\iota\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ -Paradox zu beweisen versucht, könnte man die Argumentation des Antisthenes etwa folgendermaßen rekonstruieren: Setzen wir einmal voraus — so könnte Antisthenes gesagt haben —, es gebe einen Logos, der das $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ einer Sache bestimmt, dann kann wie die Sache, deren $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ er bestimmt, auch dieser Logos selbst nur einer sein. Ich nenne diesen Logos den $\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Er und nur er ist gemeint, wenn ich im folgenden von Logos rede. Nehmen wir nun an, zwei Personen, A und

B, seien auf der Suche nach dem οἰκεῖος λόγος von x. A sagt etwas und behauptet, das Gesagte sei der gesuchte Logos. Auf das, was A als Logos von x vorgeschlagen hat, muß nun eine der drei folgenden Aussagen zutreffen: Es muß sein entweder (1) der gesuchte Logos, also der οἰκεῖος λόγος von x, oder (2) der Logos von etwas anderem, z. B. von y, oder (3) der Logos von nichts und damit überhaupt kein οἰκεῖος λόγος, sondern eine verbale Äußerung anderer Art. B entgegnet A, was dieser gesagt habe, sei nicht der οἰκεῖος λόγος von x, und erklärt etwas anderes für den gesuchten Logos. Für das, was B als Logos von x vorschlägt, gilt nun natürlich das Gleiche wie für den Vorschlag von A: Es muß sein entweder (1) tatsächlich der gesuchte Logos oder (2) der Logos von etwas anderem, z. B. von z, oder schließlich (3) der Logos von nichts, also überhaupt kein Logos. Insofern nun B etwas anderes für den οἰκεῖος λόγος von x erklärt als A, kann man umgangssprachlich sagen, er widerspreche A, doch ist dies eigentlich nicht richtig. Streng genommen ist es nicht so, daß B A widerspricht, sondern folgendermaßen: Wenn beide Logoi genannt haben, A den Logos einer Sache und B den einer anderen, dann hat B A nicht widersprochen, sondern beide haben von verschiedenen Sachen gesprochen, also aneinander vorbeigeredet. Andererseits: Wenn einer der beiden oder sogar beide überhaupt keine Logoi genannt, sondern verbale Äußerungen anderer Art von sich gegeben haben, dann hat der eine bzw. haben beide in Bezug auf das Problem, um das es geht (nämlich das τί ἐστὶ von x zu bestimmen), überhaupt nichts gesagt, so daß von einem Widersprechen auch in diesem Fall nicht die Rede sein kann. Und weiter: Es ist auch grundsätzlich unmöglich, von A oder B oder auch beiden zu sagen, er habe bzw. sie hätten einen falschen Logos genannt (ψεῦδεσθαι = λόγον ψευδῆ λέγειν). Denn entweder ist das, was A bzw. B gesagt hat, ein Logos und damit der Logos von etwas; wer aber den Logos von etwas sagt, sagt die Wahrheit. Oder aber es ist so, daß er gar keinen Logos genannt, sondern eine verbale Äußerung anderer Art von sich gegeben hat; dann aber kann er, da er gar keinen Logos genannt hat, auch keinen falschen Logos genannt haben.

Kehrt man von hier aus zum Ausgangspunkt zurück und

fragt, was sich aus all dem für dasjenige Problem ergibt, um das es geht, dann ist die Antwort klar: Mag man die beschriebene Prozedur auch noch so lange fortsetzen, einer Antwort auf die Frage nach dem Logos, der das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ von x bestimmt, kommt man so nicht näher. Denn wie soll man ermitteln, ob eine der Formeln, die als Logos von x vorgeschlagen worden sind, wirklich der gesuchte Logos ist? Läßt sich doch nicht einmal ermitteln, welche der angebotenen Formeln überhaupt Logoi sind und welche nicht. Es bestätigt sich also, daß es unmöglich ist, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ der Dinge zu bestimmen. Oder um ganz genau zu sein: Es mag sein, daß es sich bestimmen läßt. Da wir jedoch, falls dies der Fall sein sollte, nicht in der Lage sind zu ermitteln, wann und mit welcher Formel dies geschieht, gilt für uns jedenfalls der Satz $\acute{\omicron}\upsilon\chi\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\omicron}\rho\acute{\iota}\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$.

Über die Konsequenzen, die Antisthenes aus diesem, wie ihm schien, unbestreitbaren Sachverhalt zog, ist schon gesprochen worden (vgl. S. 233-234): Er schlug ein Verfahren vor, das ihm die Möglichkeit zu bieten schien, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ wenigstens annäherungsweise in den Griff zu bekommen. Ich möchte das jetzt noch etwas weiter ausführen. Dazu ist es zunächst einmal nötig, folgendes mit aller Deutlichkeit herauszustellen: Was Antisthenes bestritt, war nur, daß es unmöglich sei, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ der Dinge präzise zu erfassen und zu bestimmen; er bestritt nicht, daß es so etwas wie «das Silber als solches» oder «das Pferd als solches» oder «das Gerechte als solches» usw., also so etwas wie ein sich gleichbleibendes Wesen der Dinge gebe. Im Gegenteil: Wenn er überzeugt war, das $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ der Dinge mit Hilfe seines vergleichenden Verfahrens zumindest annäherungsweise bestimmen zu können, dann setzte er vielmehr voraus, daß es etwas derartiges gebe. Woher nahm er die Berechtigung dazu?

Den Weg zu einer Antwort auf diese Frage weist eine Bemerkung in Epiktets Diatribe 1,17 (Thema: «Von der Notwendigkeit der Logik»), derzufolge Antisthenes in seinen Schriften die Ansicht verfocht, daß «der Anfang der Bildung die Untersuchung der Wörter sei» ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\sigma\kappa\epsilon\psi\iota\varsigma$) (fr. 38). Danach läßt sich vermuten, daß Antisthenes Überlegun-

gen folgender Art angestellt hat: Wenn wir ein Wort gebrauchen, meinen wir damit ein ziemlich fest umrissenes Objekt, und wenn andere dasselbe Wort gebrauchen, meinen sie damit auch ein ziemlich fest umrissenes Objekt und zwar offenkundig mehr oder minder das gleiche wie wir, denn andernfalls könnten wir uns untereinander nicht verständigen. Aus diesem Befund lassen sich zwei Rückschlüsse ziehen: 1. daß jedem Wort ein von den speziellen Fällen seiner Anwendung unabhängiges, allgemeines Objekt zugeordnet ist und 2. daß wir, wenn wir ein Wort sinnvoll gebrauchen wollen, zumindest ein ungefähres Wissen von der Beschaffenheit dieses Objektes haben müssen. Wenn wir z. B. sagen: «Dies hier ist Silber» oder: «Diese Handlungsweise ist gerecht», dann geben wir damit zweierlei zu erkennen, nämlich 1. daß wir voraussetzen, es gebe so etwas wie das Silber bzw. das Gerechte als solches, und 2. daß wir uns zumindest ein ungefähres Wissen davon zusprechen, was dies beides ist, denn andernfalls könnten wir das Silber bzw. das Gerechte hier nicht so benennen, wie wir es tun. Wie genau wir wissen, was etwas als solches ist, tut sich dabei darin kund, wie genau wir uns darüber im klaren sind und angeben können, was wir meinen, wenn wir das ihm zugeordnete Wort gebrauchen. Sich darüber im klaren zu sein, was die Dinge sind, und sich darüber im klaren zu sein, was die diesen Dingen zugeordneten Wörter bedeuten, ist also offenbar eines und dasselbe. Für das vorhin beschriebene Verfahren, mit dem Antisthenes die Beschaffenheit der Dinge zu bestimmen suchte, ergibt sich daraus folgendes: Die Frage: «Wie ist Silber beschaffen?» erweist sich als gleichbedeutend mit der Frage: «Was bedeutet das Wort Silber?» und die Antwort: «Silber ist so etwas wie Zinn» bzw. «Silber sieht aus wie Zinn» (vgl. oben S. 233) als gleichbedeutend mit der Antwort: «Das Wort Silber bezeichnet etwas, was aussieht wie Zinn».

Die Forderung nach einer solchen «Untersuchung der Wörter» gilt grundsätzlich natürlich in gleicher Weise für alle Dinge und Bereiche, wofern man sein Leben nicht in völliger Einfalt verbringen will. Wirklich wichtig war sie für Antisthenes aber gewiß nur in Bezug auf Wörter wie die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit, das Gute u. ä., geht es hier doch um die zentrale Aufga-

be, die einem jeden Menschen in seinem Leben gestellt ist, nämlich die, nach Möglichkeit nie etwas anderes als das Gute zu tun. Wer diese Aufgabe ernst nehmen will, muß sich unablässig darum bemühen, ein möglichst sicheres Wissen davon zu erlangen, wie die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und das Gute beschaffen sind. In allen im Werkverzeichnis aufgeführten Schriften des Antisthenes zu Problemen der Erkenntnistheorie und Logik (fr. 1, 30-47 = Diog. Laert. 6, 16-17) dürfte es direkt oder indirekt immer wieder um diese Thematik gegangen sein. Die beträchtliche Zahl dieser Schriften (mindestens zehn) macht deutlich, wie wichtig sie ihm war. Alle andere Gelehrsamkeit hielt er dagegen für mehr oder minder belanglos und überflüssig, da sie mit dem, worauf es für den Menschen ankomme, nichts zu tun habe¹⁴.

In dem Katalog der Lehrmeinungen des Antisthenes, den wir bei Diogenes Laertios lesen (6, 13-15), wird Antisthenes u. a. die folgende Auffassung zugeschrieben: «Die Arete sei ausreichend für das Glück und bedürfe lediglich der Kraft eines Sokrates. Die Arete sei eine Sache des Handelns und bedürfe weder vieler Worte noch Kenntnisse»¹⁵ (fr. 70). Hier ist in der trockenen stenographischen Art, die solchen doxographischen Katalogen eigen ist, alles das knapp zusammengefaßt, was im Vorangehenden gesagt wurde: Um zur Arete und damit zur Eudaimonie zu gelangen, bedarf es nicht umfangreicher und vielseitiger Gelehrsamkeit, sondern allein der zweifachen intensiven Bemühung, 1. so genau wie möglich zu erkennen, wie das Gute beschaffen ist, und 2. das als gut Erkannte kompromißlos in die Tat umzusetzen. Eines kommt in dieser doxographischen Notiz freilich hinzu, was bisher noch nicht genannt worden war: daß, wer mit dieser Bemühung Erfolg haben wolle, der Kraft eines Sokrates bedürfe. Wollte ich erläutern, was damit gemeint ist, müßte ich auf die ethischen Lehren des Antisthenes und vor allem auf seine Autarkie-Lehre näher eingehen. Das braucht hier indessen nicht mehr zu geschehen, da es für die Lösung der Aufgabe, den ganzen Antisthenes für die Sokratik zurückzugewinnen, nicht nötig ist. Wenn es mir gelungen sein sollte, die erkenntnistheoretischen Lehren des Antisthenes als der Sokratik zugehörig zu erweisen, dann hätte ich mein Ziel erreicht. Denn

daß der Ethiker Antisthenes der Sokratik zuzurechnen ist, hat bisher niemand bezweifelt und wird wohl auch in Zukunft niemand bezweifeln.

Zum Schluß möchte ich noch einmal mit wenigen Worten auf die Überlieferung zu sprechen kommen, derzufolge Antisthenes in jungen Jahren zunächst Schüler des Gorgias und dann selbst eine Zeitlang Lehrer der Rhetorik gewesen sein soll. Andreas Patzer hat zu zeigen versucht, daß es sich bei all dem um eine nachträgliche Konstruktion hellenistischer Biographen handle, die jedes realen Hintergrundes entbehre¹⁶. Ich will hier nicht erörtern, ob er damit recht hat. Wichtig ist auf jeden Fall sein nachdrücklicher Hinweis darauf, daß das einzige Gorgianische, was man in der Antike an den Schriften des Antisthenes entdeckte, «das rhetorische Gepräge» (τὸ ῥητορικὸν εἶδος) war, das seine Dialoge und vor allem die Ἀλήθεια und die *Protreptikoi* bzw. den *Protreptikos*¹⁷ ausgezeichnet haben soll (fr. 7), also allein den Stil, nicht den Inhalt seiner Werke betraf. Als Philosoph galt er in der Antike unbestritten als Sokratiker¹⁸. Ich denke, wir sollten an dieser Tradition nicht rütteln.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. den Überblick über die Antisthenesforschung seit Tennemanns *Geschichte der Philosophie* (1798-1819) bei Patzer, A., *Antisthenes der Sokratiker*, phil. Diss. Heidelberg 1970, 16-44.

² Zählung der Antisthenes-Fragmente hier und im folgenden nach der Sammlung von F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano - Varese 1966.

³ Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969, 209-216 und 304-311.

⁴ Graeser, A., *Sophistik und Sokratik, Platon und Aristoteles*, München 1983, 51-56 und 115-118.

⁵ Vgl. die Verweise bei Patzer (s. Anm. 1) 18 Anm. 8.

⁶ Der Letzte, der diese Auffassung mit Nachdruck vertreten hat, war K. von Fritz, *Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, Hermes 21, 1927, 453-484, wiederabgedruckt in ders., *Schriften zur griechischen Logik I*, Stuttgart — Bad Cannstatt 1978, 119-145. Seine Deutung der Fragmente geht freilich in eine völlig andere Richtung als die, die ich im folgenden vorlegen möchte.

⁷ Ich verzichte darauf, die umfangreiche Sekundärliteratur aufzuführen, die sich mit der hier verhandelten Thematik befaßt, und erwähne nur jene Arbeiten aus neuerer Zeit, die mir bei meinem Versuch, die Probleme neu zu durchdenken, besonders hilfreich waren. Es sind dies (in der zeitlichen Abfolge ihres Erscheinens): Popper, K.R., *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Bern 1957/58, bes. I 425. II 30. 278-279. Caizzi, F., *Antistene*, Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura 38, 1964, 48-99, bes. 49-65. Guthrie (s. Anm. 3). Burnyeat, M. F., *The Material and Sources of Plato's Dream*, Phronesis 15, 1970, 101-122, bes. 108-117. Graeser (s. Anm. 4); in Bezug auf das οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν-Paradox auch die Bemerkungen, die sich bei Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, 88-92 über die Bedeutung dieses Paradoxes im Denken des Protagoras finden.

⁸ Daß der Sokrates, der in den Dialogen des Sokratesschülers Aischines auftrat, diesem Sokrates sehr ähnlich gewesen sein muß, habe ich in einem Aufsatz zu zeigen versucht, der unter dem Titel: *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates* im Hermes 112, 1984, 16-30 erschienen ist.

⁹ Vgl. zu diesem Fragment S. 235.

¹⁰ ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστὶν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστὶν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μὲν ἐστὶν οὐ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος. Auf die viel diskutierte und höchst unterschiedlich beantwortete Frage, wo das Antisthenes-Zeugnis endet und Aristoteles mit der Darlegung seiner eigenen Auffassung beginnt, gehe ich hier nicht ein, sondern verweise nur auf die Ausführungen von Burnyeat (s. Anm. 7) 111-115, mit dessen Auffassung ich voll und ganz übereinstimme. Vgl. auch Rankin, H. D., *Antisthenes a «Near-Logician»?*, *L'Antiquité Classique*, 39, 1970, 522-527.

¹¹ Zu der hier anzunehmenden, auch andernorts zu findenden pejorativen Bedeutung des Ausdrucks μακρὸς λόγος vgl. Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, zu 1091a7 sowie Burnyeat (s. Anm. 7) 113 mit Anm. 42 und 115.

¹² ... μηθὲν ... λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνός, ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Zu der im Text gegebenen Übersetzung von ψεύδεσθαι («einen falschen Logos nennen») vgl. unten S. 236.

¹³ Popper (s. Anm. 7) II 378-379 (=Anm. 54 zu S. 30).

¹⁴ Von hierher erklärt es sich, daß Antisthenes einerseits den Wert der Einsicht aufs höchste pries (vgl. fr. 63.64.67.88.90.91.187.188), sich andererseits aber sehr abschätzig über die Gelehrsamkeit äußerte (fr. 66, vgl. fr. 70).

¹⁵ αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.

¹⁶ Patzer (s. Anm. 1) 246-255.

¹⁷ Zur Frage des Titels vgl. Patzer 151-152.

¹⁸ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch darauf, daß Antisthenes als Philosoph in dem Dialog *Archelaos* Gorgias aufs heftigste attackiert haben soll (fr. 42).

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF GORGIAS'
«ON WHAT IS NOT»

The sources for Gorgias' famous arguments concerned with *what is not*, as is well-known, are a passage in Sextus (*M.* VII 65-82 = *Vorsokr.* 82 B 3) and the two final chapters of the pseudo-Aristotelian essay *On Melissus Xenophanes Gorgias* (*MXG* 5-6, 979 a 10-982 b 21). Elsewhere I shall argue that *MXG* should probably be dated to the second half of the 2nd cent. C. E. because (1) it was compiled by a Pyrrhonizing Aristotelian¹; and (2) the theology of Xenophanes as described in ch. 3 has been revised by a Middle Platonist and/or Pythagoreanizing source² used by Anonymus (as I shall henceforward often call the author of *MXG*). If this argument is acceptable, *MXG* as a source for Gorgias would not be radically distinct from Sextus and Anonymus would be a not much earlier predecessor or contemporary of Sextus, or even, perhaps, a later author than Sextus³. Once it has been assumed that *MXG* is a Pyrrhonizing piece, it both becomes easier to understand the essay itself and on occasion to restore its often badly transmitted text. A late date for *MXG* possibly may seem disappointing to those scholars who because they believed it should be dated to, say, the fourth or third cent. B.C.E. argued that ch. 5-6 are more reliable than the parallel account in Sext., *M.* VII⁴. But a later date need not entail a return to the position of Diels, who preferred Sextus and did not even print *MXG* 5-6 in *Vorsokr.* Arguably, *MXG* re-

flects the source shared with Sextus in a much more faithful way. For instance, Anonymus carefully distinguishes Gorgias' two distinct arguments in support of the thesis that «Nothing is», whereas Sextus has welded them into a single one⁵. In the present paper I shall take it for granted that *MXG* is the more important source and only adduce Sextus for some points of detail. Newiger's argument that *MXG* is Sextus' source, however, can be refuted; *MXG* and Sextus derive from the same philosophical hyparchetypus, but Sextus took more pains to produce a clear and well-written argument. Although it is perhaps idle to speculate, one may sympathize with those scholars who have suggested that this source may be dependent on Aristotle's lost monograph *Πρὸς τὰ Γοργίου α'*⁶. In both Sextus and *MXG* the argument has been modernized in places; at any rate, there are numerous points of detail which it would be unwise to derive from Aristotle. In the present paper I shall not indulge in speculation about the intermediate sources, but inquire into other matters. My point of departure will be the problem of how much of the arguments in *MXG* (and Sextus) can be attributed to Gorgias himself. I shall also try to push through to some degree of clarity as to Gorgias' indebtedness to Protagoras⁷. Furthermore, I shall speak of the links between the second part of Plato's *Parmenides* and Gorgias' *On what is not*. These questions are related to one another and I shall not attempt to keep them rigorously separate.

The grand design of the *On what is not* can be paralleled from Gorgias himself. In the *On what is not* he first argues that what is cannot be, secondly that if it is it cannot be known, and thirdly that if it can be known it cannot be communicated to others. An exact counterpart of this argument is in his *Helen* (*Vorsokr.* 82 B 11, 13)⁸, where he speaks of «the *logoi* of the philosophers of nature, who, substituting belief for belief, demolishing one and establishing another, make the incredible and unclear become clear to the eyes of belief»⁹ (τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν). According to the *On what is not*, (1) nothing is and (2) if something is, it cannot be known and (3) if it can be known, it cannot

be communicated to other persons. According to *Helen*, the philosophers of nature have (2) various *opinions* about (1) *what is not clear*, and they are able to (3) *communicate* these opinions to others. The three interconnected theses in the *On what is not* may be safely attributed to Gorgias.

The argument from antinomy

Also the second argument (in *MXG*) in favour of the first thesis (viz. that «Nothing is») can be safely attributed to Gorgias. According to the summary in 979, a 13-24, Gorgias collected the views of others [i. e., esp. philosophers] who speak about *the things that are* (περὶ τῶν ὄντων) and contradict one another, some arguing that these are one and not many (ἓν καὶ οὐ πολλά), others that they are many and not one. Some, moreover, point out that they do not have come into being (ἀγένητα), others that they have (γενόμενα). Gorgias exploited these contradictions. He pointed out that a choice would have to be made among these alternatives, and then proved that each separate alternative is impossible. His counterarguments themselves are reproduced much later in the next chapter, 979 b 20 - 980 a 8. The arguments about ἀγένητον and γενόμενον are at 979 b 20 - 34, those about the one and the many in a textually badly damaged passage, 979 b 35 - 980 a 1 (it can be restored *ad probabilem sententiam*). Surprisingly, for this had not been announced in the summary, there is at 980 a 1-8 an argument against motion; presumably, a counterpoised argument against rest has been lost which will have preceded that against motion¹⁰. To the actual contents of these arguments I shall return presently; what concerns us here is that it is acceptable that Gorgias argued against the divergent views of the experts on the generated and the un-generated, the one and the many, and motion and rest. The parallel from *Helen* quoted *supra* reveals that he was familiar with the idea that the experts disagree among themselves, and Gorgias there also speaks of «the conflicts of philosophical [i. e., sophistical] arguments, in which it is apparent that quick-wittedness to makes the opinion that is based on belief chan-

geable»¹¹ (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν).

Diversities of views among the philosophers of nature are also summarized by Xenophon, in a passage that is remarkably similar to Gorgias' second argument in favour of the thesis that «Nothing is». First (*Mem.* I 1, 13) he tells us that Socrates turned his back upon those who study natural philosophy, among other things because *they do not agree among themselves* (οὐ ταῦτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις — my italics). He then lists these divergent views, *Mem.* I 1, 14:

τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνῶντων
τοῖς μὲν δοκεῖν ἐν μόνον τὸ ὄν εἶναι, τοῖς δ' ἄπειρα
τὸ πλῆθος, καὶ τοῖς μὲν αἰεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς
δ' οὐδὲν ἂν ποτε κινηθῆναι, καὶ τοῖς μὲν πάντα
γίγνεσθαι τε καὶ ἀπόλλυσθαι, τοῖς δὲ οὔτ' ἂν γε-
νέσθαι ποτὲ οὐδὲν οὔτε ἀπολέσθαι.

Which may be translated as follows: «of those who scrutinize the nature of all things, some believe that what is is one only, others that it is infinitely many; and some believe that all things are always in motion, and others that nothing ever moves; and some believe that all things come into being and pass away, and others that nothing ever comes to be or passes away»¹².

Xenophon lists the issues in a sequence that is somewhat different from that in Gorgias *ap. MXG*¹³; that the missing half of the antinomy about motion and rest in *MXG* should indeed be assumed lost is confirmed by this parallel.

What is in Xenophon, *loc. cit.*, is not, of course, original with Xenophon; I suggest that a future editor of the Gorgias-chapter of a revised *Vorsokratiker* add this passage as a C-fragment. What is more, the first issue mentioned in Xenophon's summary (the one and the — infinitely — many) — which in Gorg. *ap. MXG* comes first in the summary and second in the exposition — can be paralleled from other early sources. In Isocr., *Antid.* 268 (partly printed at *Vorsokr.* 82 B 1, 2nd text) the «number of things that are» (πλῆθος τῶν ὄντων — cf. *MXG* 5, 979 a 14-5

τῶν ὄντων) goes from infinitely many (no name given) through 4 (Empedocles) 3 (Ion) 2 (Alcmeon) 1 (Parmenides and Melissus) to 0 (Gorgias). Furthermore, at Plat., *Sph.* 242 c.d. the number of ὄντα posited by various experts is surveyed in much the same way. Cf. also *Tht.* 152 e, where moreover Xenophon's second point — Gorgias' third *ap. MXG* —, viz. that about motion, is at issue and all those who accept motion are opposed to Parmenides who does not. Diès suggested rather a long time ago¹⁴ that what is behind Xenophon and Plato is some sort of sophistical doxography. I cannot go into this matter here, but it seems virtually certain that Gorgias is involved; one cannot be sure that he dropped names, but it is certain — as Sicking has suggested¹⁵ — that he argued against both physicists and Eleatics.

Some further early material may be relevant. Protagoras appears to have argued against the Eleatics (and not against the pluralists) as follows from Porphyry's statement (*ap. Eus., P. E. X 3, 25 = Vorsokr. 80 B2*) that he wrote a book called *On what is* — cf. the traditional title of Gorgias' *On nature or On what is not* — in which he argued against those who had introduced «the One»¹⁶. No precise date for Protagoras' work has been suggested; however, Olympiod. *In Gorg.* p. 8, 3 f. Westerink = *Vorsokr. 82 B2* affirms that Gorgias wrote his *On Nature* in the 84th Olympiad (444-1). The chronographical context in Olympiodorus is confused (e. g., Socrates as teacher (?) of Empedocles, and an un-Apollodoran date from Plato's *Parm.* for Parmenides). But 444-1 looks Apollodoran (epoch of Thurii; publication of book in 444/3, the year of Gorgias' Apollodoran *floruit*); it does not follow, however, that Olympiodorus'/Apollodorus' date for the *On what is not* should be accepted¹⁷, and it would be foolish to infer that Gorgias' work preceded Protagoras'; it is far more likely that Protagoras published before Gorgias, who may have been inspired by Protagoras' general idea that one can argue against those who introduce the One. Zeno, on the other hand, who is certainly earlier than Gorgias, argued against the assumption that the many are (*Vorsokr. 29 B 3*) and against the assumption that motion exists (29 A 25-28). The structure of Gorgias' argument against the philosophers, according to which a premiss is falsified if both the mutually incompatible infe-

rences it entails can be falsified recalls the argumentative structure of some of Zeno's paradoxes¹⁸.

The parallels concerned with the *onta* from Xenophon, Isocrates, and Plato, cited above, have an interesting philosophical corollary. Kerferd and Newiger have argued¹⁹ that Gorgias in the arguments shoring up his first thesis is not concerned with abstract or transcendent Being, but with the being and not-being of the phenomenal things in this world. This interpretive point resembles one made by some scholars about the great Parmenides himself, viz. that Parmenides did not argue about a Being beyond our world, but about the being of what is in it²⁰. Whether or not this is true for Parmenides does not concern us here (I think it is not); for Gorgias, at any rate, such a view is too restricted. Kerferd and Newiger argued that the πράγματα of Gorgias' first proof in support of his first thesis (MXG 5, 979 a 27-8 ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα) refer to the phenomena. But ὥστε ... πράγματα probably is a rewording of an original οὐδὲν τῶν ὄντων εἶναι which, moreover, has been transmitted at the wrong place in our text. At any rate, the ὄντα at MXG 5, 974 a 15, are not in the first place the phenomenal things, but the speculative theoretical constructs of the Presocratic philosophers, or the essential attributes of the things that are (both in this world and according to some, presumably, not in this world) as considered from different theoretical points of view according to which they are reduced to what and how they really are. Newiger believes that ὄντων at Isocr., *Antid.* 268 (cited *supra*) and at Isocr., *Hel.* 3 Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν (= *Vorsokr.* 82 B1, 1st text) proves that at MXG 5, 979 a 27-8, τὰ πράγματα must be taken in the sense of phenomenal things; but both (1) Isocrates' listing of Empedocles, Ion, Alcmaeon, Parmenides/Melissus and (2) the full range of early parallels show that this is not feasible. Later on, at MXG 6, 980 a 19, τὰ πράγματα is «things» [presumably, things in this world] «as they really are» rather than «phenomena». Only at 980 b 18 τὰ πράγματα may arguably refer to phenomenal things (so also πᾶγμα at 980 b 3), although even here «things [in this world] as they really are» is a possibly better interpretation. What is true is that at 980 a 19 and 980 b 18 (and 980 b 3) the «things as

they really are» no longer are the specific theoretical constructs of Presocratic philosophy but rather the undetermined assumptions of naive everyday realism. However, in the second argument supporting his first thesis Gorgias is not concerned with what may be said or not said in a responsible way about the things around us as normally perceived by ourselves, but only — in a destructive way — with the weird speculative concepts of the experts, or with the ideas of ordinary people only in as far as these are defended by the experts as representing ultimate truth.

Finally, a parallel from another surviving piece by Gorgias may be quoted; although this is about one person only, not about groups of persons, it is valid because the logical point of view is the same. If one person at the same time says things that contradict one another, his thesis (in this case, Odysseus' thesis that Palamedes is guilty of treason) is nullified. *Palamedes, Vorsokr.* 82 B 11 a 25 (p. 300, 25-27): «...how can one trust a man of the sort who, speaking the same *logos* before the same men says the most inconsistent things about the same subjects?» (... πῶς χρὴ ἀνδρὶ τοιοῦτῳ πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει;).

Gorgias and Protagoras

Gorgias' second thesis takes as its starting-point the position rejected in the arguments in favour of the first thesis; he now grants that things are, or that something is. Now, however, he argues that if they are, things cannot be known. This second thesis is supported by two arguments of which I shall only discuss the first (which has a nice and genuinely Sophistic ring) at some length. In both these arguments, the Greek verb "to be" is used both in the veridical and in the referential sense. Throughout, it is presupposed, in the Eleatic way, that knowledge should be absolute or unqualified, i. e., be not only unimpugnable but also be always and invariably the same.

The text of the first argument (980 a 9-14a) may be reconstructed and translated as follows:

«... all the things that are conceived (τὰ φρονούμενα²¹) must be [or: be true] and what-is-not, in as much as it is not, is not conceived. Now if this is so, no one, he says, would say that any falsehood can exist (οὐδὲν ἂν εἴ<ποι εἴ>ναι ψεῦδος οὐδεὶς, φησὶν²²), not even if someone were to assert (<τις>²³ ... φαίη) that chariots compete on [or: in] the sea. For all such things²⁴ (ταῦτα) would be [or: be true]. For what is seen and heard only is because each thing seen and heard is conceived».

There are echoes here of Protagoras' *homo mensura* doctrine²⁵. What is, or is the case, always is or is the case *for someone* and truth therefore is relative not absolute, so things cannot be known as they really are. Assume that someone would assert (φαίη) that chariots compete in [or on] the sea. He would do so because this is conceived (or thought) by him. [One must, of course, assume that he is not lying, i. e., stating what he really thinks]. Inasmuch as the statement that chariots compete in [or on] the sea is the case for him one cannot refute him or argue that what he asserts is not true in an absolute or unqualified sense of "true" — if, that is, being conceived (by someone) is the criterium of being and truth (cf. Parm., *Vorsokr.* 28 B 2, 7 οὔτε γὰρ ἂν γνώης τό γε μὴ ἕόν). It has been argued²⁶ that Gorgias has intentionally given an example of an obviously (i. e., objectively or intersubjectively) false statement because he wanted to *refute* the thesis that «all things that are conceived must be [or: be true]». One may however argue *contra* that «chariots compete in [or on] the sea» is not necessarily false, since chariots may conceivably race on a frozen sea. Furthermore, if it would be possible to determine sometimes that a statement about things within our range of experience is necessarily false or impossible, it would perhaps also be possible to determine whether some statements about things within our range of experience are necessarily true or necessary, i. e., it would be possible to have intersubjective and incontrovertible knowledge of how some things (or facts) really are. *Quod non*, according to

Gorgias' second thesis, which is about a supposed real nature of things which, because we cannot know it, is irrelevant; and all he wants to prove is that it is irrelevant because we cannot know it.

One cannot, therefore, refute one who asserts that chariots race on the sea by appealing to a real nature of things from which it would follow that this is impossible. All one can say is that it is not true for oneself. So if the things that are thought are the only things that are and these are invariably true in a relational or relativistic sense and if, on the other hand, things as thought by one person may be different from such things as thought by another person, one man's truth conceivably being another man's falsehood, it follows that a supposed real nature of things which would be independent of things as thought — anachronistically, we may speak of the *Dinge an sich* — cannot be known²⁷. This does not, of course, entail that one cannot say that what another person thinks or says is wrong, or that one cannot claim (as Gorgias does himself, *Vorsokr.* 82 B 11, 1) that what one is going to say is the truth. One may even try to convince someone else²⁸, or, as Palamedes does in *Vorsokr.* 82 B 11a, a whole audience; one can only do so, however, by appealing to relational, or personal²⁹, not to absolute knowledge. In this context, it is rewarding to compare Aristotle's arguments against Protagorean relativism at *Met.* Γ 4-5. Aristotle argues again and again from his own point of view which is that things *do* have a real nature and that this *can* be known; consequently, contradictory statements cannot be simultaneously true *ceteris paribus* inasmuch as this would entail that the true nature of things is contradictory; and certain statements will even be impossible or necessarily false. But if one denies that things can be known *an sich* or have a true nature which can be known and which is as it is independently of our knowledge of things, Aristotle's objection does not follow. One may even calmly accept a form of the principle of non-contradiction, or of consistency³⁰, without being committed to an ontological view about the real nature of things or about the feasibility of incontrovertible and impersonal knowledge: We have noticed that Gorgias' Palamedes (*Vorsokr.* 82 B 11a 25, quoted *supra*, p. 249)

claims that a person who upholds one and the same thesis about the same things before the same audience does not deserve our trust if thereby he contradicts himself. A sentence which, by the way, recalls Aristotle's descriptive definition of the principle of non-contradiction³¹.

The next argument (980 a 14b - 19a), which I believe has been reformulated rather drastically, proves that if (in opposition to what is the starting-point of the first argument) one does not accept that things — even such things as are seen or heard — are or are the case only in so far as they are conceived (thought), it would follow that things as seen and things as thought are equally valid. Things as seen are true relatively to those who see them, and things as thought (even if different from the same things as seen by others) are true relatively to those who think them.

I have argued elsewhere that Protagoras, although rejecting absolute truth and absolute knowledge, accepted truth and knowledge as relative to a person³². The point of Gorgias' argument seems to be that the only knowledge that would deserve to be called by this name is absolute or unqualified knowledge, i.e., knowledge of things as they are in themselves. Personal knowledge, being relative and not of things as they really are in themselves, is not knowledge in the required sense. In this third thesis however, he grants, for the sake of the argument, that knowledge exists; from the arguments as set out by him, it appears that relative knowledge is meant, i.e., not absolute knowledge of things as they really are but personal knowledge of things as they are experienced. This knowledge, he argues, cannot be communicated to someone else. But one should pay close attention to his actual words; he does not claim that personal knowledge is incommunicable *per se*, but only that it cannot be communicated to someone who *has not shared the same experience*. 980 a 20-1: ὁ γὰρ εἶδε πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἴποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκεῖνο δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι; «What one has seen, how — says G. — could one speak this in a statement, or how would it become clear to someone who has heard it but has not seen it?»

That the epistemic concept of personal knowledge (or

knowledge not from hearsay but from personal experience) was familiar to Gorgias is clear from his *Palamedes*, where it is of crucial importance. Odysseus has accused Palamedes. If he is sincere, he must either have clear knowledge of what Palamedes has done or believe that this is how things are in as far as the latter is concerned (*Vorsokr.* 82 B 11a, 3 ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος ... ἢ δοξάζων). But he cannot *know clearly*, because Palamedes *knows from his own experience* that he has not done what Odysseus says he has and therefore *knows* that Odysseus *does not know* (B 11a, 5: ὅτι μὲν οὖν οὐ σαφῶς <εἰδῶς> ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα· σύνοιδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηκώς· οὐδ' οἶδ' ὅπως ἂν εἰδείη τις ὃν τὸ μὴ γενόμενον). Frequently, Palamedes appeals to the judges who would personally have known the things Odysseus alleged had happened (or presupposed by his allegations) because they could not have failed to see what was going on (B 11 a, 8: ταῦτα δὲ γινόμενα πᾶσιν ὑμῖν ἂν ᾔην φανερά. 11: τίς οὖν ὑμῶν ξύνοιδε; 12: ... ἐν οἷς <πάντες> πάντα ὁρῶσι καὶ πάντες ὑπὸ πάντων ὁρῶνται. 15: τῷ δὲ μάρτυρι μάρτυρες ὑμεῖς ᾔτε κτλ. Also 24, too long to quote). Palamedes argues that what he is accused of would have entailed events that could not have remained hidden from the comrades-in-arms that are his judges. Since they have not seen or heard these events, i.e., have no personal knowledge of them (just as Palamedes has no personal knowledge of them), the judges are Palamedes' best witnesses. Odysseus' accusations are false because no one — not even Odysseus — has personal knowledge of the alleged events. The argument is not about «real facts» or «the real world, labelled truth or that which is true», «the cognition (of which) is knowledge» if by these expressions³³ a universe of unqualified facts or truths is meant that is not relative to persons. *Palamedes* provides the counterpart to the argument about communication in the *On what is not*, because it shows that one can communicate something one has seen for oneself to someone else who has seen it for himself and, conversely, that one can prove that someone has no knowledge (but only an opinion) if what he should have had is knowledge because he could not have helped seeing things for himself — which, however, he has not. A witness is someone who has seen things for himself, i.e., has personal and

relative knowledge; if he has not seen them, they have not happened for him (11a, 23) and so he cannot be a witness that they have.

We should, however, return to MXG ch. 6. What follows in Anonymus, 980 b 1-5, is difficult. One should note that the problem at issue is one of communication between persons and that we have a sort of implied dialogue between a person A and a person B, during which A tells B what he knows, i.e., what he has seen for himself. «For» (Anonymus says) «just as the eyes (ὄψεις) do not know the sounds, the ears (ἀκοή) do not hear the colours but the sounds; and the person who speaks, speaks, but he does not speak colour or thing. Now how shall a person receive [or: have] in his mind (ἐννοήσει) from someone else through word of mouth (λόγῳ) [or by means of a sign different from the thing, σημείῳ τινὶ ἑτέρῳ τοῦ πράγματος]³⁴ something which he does not have in his mind? (ὁ ... τις μὴ ἐννοεῖ;)». In this connection, one should not speak of the proper objects of the specific senses in the way Plato did when introducing this important distinction in *Theaetetus* (184 d - 185 a)³⁵. The idea is a much simpler one: the «eyes» are those of B and they do not see what A tells B, so B sees nothing. However, in order to receive the knowledge which A tries to impart B should now see what A has seen. It is true that B hears what A tells him, his ears hearing the sounds, but he cannot hear the colours, i.e., cannot hear what B has seen. A, the speaker (ὁ λέγων), speaks, but what he speaks — his *logos* — cannot be seen because it is neither colour nor thing.

One may conclude that, even if A has (personal and relative) knowledge and tries to communicate this to B, all B can achieve is having an opinion. This part of the argument is subsequently summarized as «things are not *logoi*» (μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, 980 b 18-9). Yet it is misleading to say that according to Gorgias «every *logos* involves a falsification of the thing to which it has reference — it can never ... succeed in reproducing as it were in itself that reality which is irretrievably outside itself»³⁶. Things seen, after all, are outside the eyes as well (even though we do not see their true nature, but only what we can see *qua* persons); the point, as Gorgias states, is that only imme-

diate or recollected personal experience is an experience of things as experienced, whereas *logos* is a translation of such an experience which cannot be translated back into it. Kerferd³⁷ splendidly adduces passages in *Palamedes* that are parallel to the argument in the *On what is not*. The most important of these is *Vorsokr.* 82 B 11 a 35: «if, then, by means of *logoi*, it were possible for the truth of actions to become pure <and> clear to hearers, judgement would now be easy from what has been said; but since this is not so...» (εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν τε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσιν <καὶ>³⁸ φανεράν, εὐπορος ἂν εἴη κρίσις ἥδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων· ἐπειδὴ δ' οὐχ' οὕτως ἔχει ...) The point is not, however, that *logoi* are never capable of being true, but only that they cannot ever be a substitute for personal experience; they may, however, refer to personal knowledge as shared by speaker and listener — which provides the only "facts" at one's disposal. The ἔργα of the ἀλήθεια τῶν ἔργων³⁹ are in the first place the deeds supposed to have been done by Palamedes; generalised, they are events or facts and things as experienced personally.

Next⁴⁰, Gorgias concedes that it would be possible to have (personal) knowledge and to speak what one knows (980 b 7-8). The obstacle that *logos* does not represent colour or thing would in this way of course be removed. Another obstacle, however, remains: in what way will the person who hears what is spoken be able to have the same thing in his mind as the person who speaks? (980 b 9 ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει;). Several arguments are brought forward to show that he cannot. I hesitate to attribute the first of these to Gorgias: 980 b 9-11: «It is not possible that the same thing can simultaneously be in several others that are distinct». This is uncomfortably close, even as to its wording, to the puzzle about participation at Plat., *Parm.* 131 b⁴¹ (cf. Arist., *Met.* Z 14, 1039 a 33 - b 1); cf. also *Th.* 190 c. I also hesitate to attribute the whole of the next argument to Gorgias. Anonymus grants that even if the same thing can be in more than one (person), it may still not appear to be similar (ὅμοιον) to them, «because they are not wholly similar and in the same place; for if they were in the same place, they would be one, not two» (980 b 13-4). The part about the identity of

indiscernibles reminds one of Chrysippus' similar argument about Theon and Dion (two individualities cannot adhere to the same substance, *ap. Phil. Aet. mu.* 48-9 = *SVF* II 397; cf. also Cic., *Ac. pr.* II 54-6)⁴². These two interrelated arguments, viz. that about the unsplittability of identity and the identity of indiscernibles, possibly are a later embellishment of Gorgias' original point. However, one may refer to a view attributed by Aristotle to Democritus (*Met. Z* 13, 1039 a 9 f. = *Vorsokr.* 68 A 42) as a serious doctrine, viz. «that it is impossible for two to come from one or one from two, because he identifies substance with the unsplittable (ἄτομα) extended entities» (note that Aristotle, in this chapter, agrees with Democritus' general points). Perhaps it is best to leave the matter undecided; what should be noticed, however, is that the second argument without the part about the identity of indiscernibles (the addition of which amounts to overkill) is already sufficient to establish Gorgias' point. This point I take to have been that, even if it is granted that personal knowledge can be fully expressed by word of mouth by the person concerned, he yet will not be able to communicate it to someone else because speaker and listener are different persons, i.e., are not fully similar (μὴ πάντῃ ὁμοίοις ἐκείνοις οὔσι, 980 b 12-3). That the same thing will appear differently to different people — i.e., be differently cognized by them *qua* persons — is an idea one may safely attribute to Gorgias, because it is already one of Protagoras⁴³.

Finally, Gorgias argues that even the same person himself (αὐτὸς αὐτῷ) does not, apparently, sense similar things (ὅμοια) simultaneously, «but different things with his eyes and with his ears, and different again now and a long time ago, so one person would hardly sense the same thing (ταυτό) as another person» (980 b 14-7). The previous argument, as I have suggested, stated that different persons differ from one another. The present argument underpins this difference (note that the argument is aimed against the possibility of acquiring knowledge through communication with someone else, not against the possibility of knowledge as such) by pointing out that the concept of a person implies the concept of difference, because in a way one person is different from himself, both now and when the pre-

sent is compared with the past. The point about the different things seen and heard now is that stated before (*supra*, p. 252; one may think of B, who hears from A something which he does not see although of course he is not blind and sees other things; again one should not interpret this in the sense of *Tht.* 184 d - 185 a). Gorgias does not deny that personal identity exists, but quite sensibly argues that one changes in the course of one's personal development⁴⁴. Consequently, even if one understands what another person says, what one thinks will never be exactly the same as what the other person thinks. At 980 a 19, this is summarized as «no one has the same thing in his mind as anyone else»⁴⁵. It is clear that when those portions of the text which can be paralleled from Plato, Aristotle, Chrysippus, and Democritus, are bracketed, *MXG* 6, 980 b 8-17, still is a self-consistent piece of Sophistic reasoning.

There is a difficulty, however, in that Gorgias' final argument in *MXG* seems incommensurate with the point of view expressed in *Palamedes*. In the latter work, Gorgias operates with instances of personal knowledge that would have been shared by a considerable number of persons if the event at issue really had taken place. In the last argument *ap. MXG* he argues that personal knowledge can never be shared because persons differ and so never think precisely the same thought. The contradiction, however, is fatal only on the assumption that personal knowledge must ever be invariably the same. At *MXG* 980 b 14-7 Gorgias clearly says it is not. If it is claimed that each piece of knowledge should forever be identical, i.e., be absolute knowledge in the sense criticized in the *On what is not*, then even a piece of personal knowledge cannot be communicated or be supposed to be shared by a plurality of persons. However, although each of *Palamedes*' judges would have experienced the events that did not happen in a way different from *Palamedes* himself (*homo mensura*), it still would have been possible to establish a consensus about what had been experienced and perhaps been experienced in various ways. Similarly, there is no question that there is a wind blowing in a page of Plato's *Theaetetus*, although this wind is experienced in different ways. Note that Gorgias merely claims that persons are not absolutely

(πάντη) similar, not that they are totally dissimilar⁴⁶. A consensus, of course, may be impossible as in the case of the philosophers of nature; but even these, in their various ways, believe that they are talking about *the things that are*. It is one of the merits of Gorgias' argument-in-phases that in its various parts various points are separately treated. The first thesis is not concerned with the problem of knowledge, but only with that of being, and the question of being is irrelevant to the argument of the third thesis. One may of course argue from divergence of thoughts (2nd, and esp. 3rd thesis) to the not-being of what these thoughts refer to — but to do this would be to restate the inference of the first thesis, whereas all that is needed is that the things that are are not in an unqualified sense as they are variously thought to be.

Finally, it should be pointed out that Gorgias' argument-in-phases, and especially its third thesis, is important as an orator's argument against those who hold they know the absolute truth, the whole truth, and nothing but the truth. By exploiting the possibilities afforded by personal knowledge, it opens up the field of opinion and persuasion in a promising and useful way⁴⁷. In themselves, moreover, some of Gorgias' points in the second and the third thesis — elaborated by him in a thoughtful way — are philosophically immensely interesting because they deal with the problem of private *vs* public knowledge and entail questions relating to possible forms of consensus. It is very safe, however, to assume that he is hardly original and that his arguments would be much less interesting if more of Protagoras, who inspired them, had survived.

Plato's "Parmenides" and Gorgias

Parallels between Gorgias' *On what is not* and Plato's *Parmenides* have been pointed out by scholars, but the relations between these two works have never, to my knowledge, been systematically studied⁴⁸. Comparison is difficult, of course, because we do not have Gorgias' treatise itself, but only two much later and in part reworded and even reworked abstracts. Conta-

mination of these late versions with Plato's dialogue cannot be precluded *a priori*; however, I shall here assume that Plato depends on Gorgias⁴⁹.

One may start with the argument that is Gorgias' beyond reasonable doubt, viz. the one from antinomy⁵⁰, MXG 6, 979 b 20 - 980 a 8. I shall not discuss it as a whole, and begin with one passage that closely resembles things to be found in *Parm.*; I shall also adduce the parallel in Sextus' version. This is the argument against the assumption that what is has not been generated (or come into being), MXG 6, 979 b 20-26 — Sext., *M.* VII 68 (final sentence) - 70. The parallel in Plato, also indicated by others⁵¹, is *Parm.* 137 d-e.

There is a preliminary question. In the summary of Gorgias' argument at MXG 5 (979 a 17) the opponents are said to have argued that things are (in the plural) ἀγένητα/γενόμενα. In the counter-argument of Gorgias as set out at 979 b 20 ff., we have singular forms: ἀγένητον/γενόμενον. That this difference is not irrelevant is clear from the argument against ἀγένητον: what is cannot be ungenerated because then it would not be anywhere — if it were anywhere, there would be «two or more» things (979 b 24). To this argument one might feel inclined to object that the assumption that if there are ungenerated things (ἀγένητα) there can be only one such thing is not necessary. Perhaps, therefore, Gorgias' argument against pluralists such as Empedocles and Anaxagoras has been suppressed (there is no trace of it in Sextus either). However, perhaps an argument against the ageneticist monists (Parmenides, Melissus) implied one against the ageneticist pluralists. One cannot be sure either way, so it is better to turn to the text at 979 b 20-6, which may be translated as follows:

«if it is, it is either ungenerated or generated.
And if it is generated, he lays down that it is
unlimited according to the assumptions of
Melissus.

But what is unlimited cannot be somewhere (οὐκ ἂν εἶναι που). For it cannot either be in itself or in something else (οὔτε ... ἐν αὐτῷ

οὐτ' ἂν ἐν ἄλλῳ), for in that way there would be «two or more» (δύο ... ἢ πλείω), viz. that which is as well as that in which (τό τε ἐνὸν καὶ τὸ ἐν ᾧ).

But if it is nowhere (μηδαμοῦ), it is Nothing (οὐδέν) according to the argument (λόγον) of Zeno».

There are three steps in this argument which partly is presented as a *cento* of arguments of Zeno and Melissus: (1) what is ungenerated is unlimited — the thesis of Melissus; (2) what is unlimited is nowhere because it can neither be in itself nor in something else; (3) what is nowhere is Nothing — the argument of Zeno.

Both the link between (1) «unlimited» and (2) «nowhere» and the proof of (2) can be paralleled from a passage in the first hypothesis of *Parm.* about the "One that is one" [(3) cannot be paralleled from this passage, but it should be noted that at *Parm.* 141 e the "One that is one" is said «not to be»].

At *Parm.* 137 d, it is inferred that the "One that is one" is unlimited because it has neither beginning nor end (ἄπειρον ἄρα τὸ ἓν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει). This recalls one of Melissus' inferences as formulated *MXG* 1, 974 a 9-10: αἰδίων δὲ ὄν ἄπειρον εἶναι, ὅτι οὐκ ἔχει ἀρχὴν ... οὐδὲ τελευτὴν⁵². The easiest assumption is that a formula resembling that at *Parm.* 137 was in *MXG*'s source, and that Anonymus (who had discussed Melissus in ch. 1-2) instead of transcribing such a formula put in a reference to Melissus — which he must have considered important because he announces this point at ch. 5, 979 a 22. At any rate, Melissus is not mentioned in the parallel account of Sextus, who argues, *M.* VII 68-9, that what is eternal has no beginning (ἀρχήν, repeated several times) and so is unlimited. Curiously enough Sextus does not speak of τελευτήν. This proves that *MXG* 5-6 cannot have been Sextus' source⁵³, because ἀρχήν is not found there and because it is unlikely that Sextus would have "translated" Anonymus' reference about Melissus into an argument which only dealt with the ἀρχή. Rather, he somewhat

carelessly transcribed (or remembered) the full phrase (as preserved by Plato).

At *Parm.* 138 a it is proved that the "One that is one", «because it is unlimited, is nowhere» (τοιούτων γε ὃν οὐδαμοῦ ἂν εἴη). Why nowhere? «Because it can neither be in something else nor in itself» (οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἴη — the converse of the order in *MXG*). Sextus, too, *M.* VII 69, states that being unlimited it is nowhere (εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστίν) and he, too — just as Anonymus and Plato — proves this by adducing the point about the contained and the container. However, the actual arguments in *MXG* on the one hand and in Plato and Sextus on the other are different. Anonymus does not prove that there *must* be a contained and a container — he merely assumes it; clearly, in *MXG* the argument has been compressed. Now Anonymus states that if you have both a contained and a container you have «two ... or more» (δύο ... ἢ πλείω), obviously a self-quotation of Melissus' argument *ap.* *MXG* 1, 974 a 11-2: ... ἄπειρον ὃν <ἐν> εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείω εἴη, πέρατ' ἂν εἶναι πρὸς ἄλληλα⁵⁴. In other words, a reference to Melissus' point about the One serves as proof in (2), as a reference to Melissus was deemed sufficient in (1). One may assume that the reference in (2), just as that in (1), replaces something that was said in Anonymus' source. In «two or more» there is, consequently, no allusion to a Zenonian *regressus ad infinitum*⁵⁵.

Plato, *Parm.* 138 a-b, proves both points, viz. (a) that the "One that is one" cannot be ἐν ἄλλῳ and (b) that it cannot be αὐτὸ ... ἐν ἑαυτῷ. In the first case, (a), the One would be contained (περιέχοιτο), all the way round by this other thing in which it is (ὑπ' ἐκείνου ἐν ᾧ ἐνείη) and touch it in many places, which is impossible for what has no parts. In the second case, (b), it would be its own container (... ἕτερον μὲν ἂν τι εἴη αὐτὸ τὸ περιέχον, ἕτερον δὲ τὸ περιεχόμενον). Then, however, it would no longer be One but two (τὸ ἐν οὐκ ἂν εἴη ἔτι ἐν ἀλλὰ δύο), which is impossible. It is clear that what is in *MXG* only corresponds to (b)⁵⁶, and that something like Plato's «not One but two» must have triggered off Anonymus' substitution of his version of Melissus' inference (δύο ... ἢ πλείω). Anonymus' τὸ τε ἕν καὶ τὸ ἐν ᾧ, which some scholars⁵⁷ have believed to be more archaic than what is

in Sextus, is very close to Plato's ἐν ᾧ ἐνείη, and ἐν ᾧ or ἐν τινι is common later parlance.

Sextus, on the other hand, clearly has two arguments that correspond to both of Plato's although his wording is sometimes much different. Plato (a) had said that what is in something else will touch it all the way round in many places; Sextus says that the container (ἐμπεριέχον) will be greater⁵⁸ than the contained (ἐμπεριεχόμενον), but nothing can be greater than a contained unlimited etc. Next (b) Plato had said that if the "One that is one" is in itself, it will be two — a point also made by Sextus (*M.* VII 70, δύο γενήσεται τὸ ὄν) who specifies these «two» as place and body. Furthermore, it should not only be noticed that Sextus has two arguments where Plato has two and that he has them in the same order, but also that he has important expressions corresponding to Plato's which do not occur in *MXG*⁵⁹, viz. ἐμπεριέχον (in Plato περιέχον) and ἐμπεριεχόμενον (in Plato περιεχόμενον). This other parallel between Sextus and Plato again proves that *MXG* cannot have been Sextus' source, for it is hardly feasible that he would have decoded Anonymus' cryptic reference to Melissus, added the missing part, and simultaneously have hit upon terms also in Plato, all while transcribing *MXG*⁶⁰. Rather, what is in *MXG* on the one hand and in Sextus on the other impresses one as being different versions of an argument like Plato's, and the simplest assumption is that this was an argument by Gorgias which was annexated by Plato and worked into one of his own arguments in *Parm.*

A brief comment on Anonymus' final point [(3) if it is nowhere it is Nothing] may be added, although this cannot be paralleled from *Parm.*, *loc. cit.*⁶¹. It must be genuine, for this final point, after all, is what Gorgias' argument is about. It is not argued in Sextus, who merely states (*M.* VII 70) εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστίν, οὐκ ἔστιν. Anonymus, as we have noticed, gives a reference to Zeno instead of an argument. Unfortunately, Zeno's proof that what is nowhere is Nothing (or is not) has not survived; all we have is his argument that place is not because of the infinite regress that place would be in place would be in place would be in place etc. (Eudemus, fr. 78 Wehrli and other passages at *Vorsokr.* 29 A 24; cf. Zeno frs. 13-16 Lee). Possibly, his

proof that what is not in a place (i.e., nowhere) is Nothing was the other leg of a dilemmatic argument directed against «the many»: if the many are, they must either be in some place (: infinite regress) or not anywhere (: nothing) etc., and this other leg of the argument may have resembled that concerned with something without dimensions, which therefore is not, or is Nothing (οὐδέν ἐστι, 29 B 2 = Fr. 9 Lee). Anonymus, then, is our witness that it existed⁶²; one may assume that he substituted the reference to Zeno (important, because announced at 979 a 23) for a formula to be found in his source, just as he put in a reference to Melissus previously, but in view of Sextus' deplorable brevity and Plato's silence we cannot know what this formula was. It is also idle to speculate whether Gorgias' argument really resembled Zeno's and whether he took it from him. Arist., *Phys.* IV 1, 207 a 28-30, refers to a general view that the things that are are somewhere, and that what is not somewhere is not (τὰ τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσιν εἶναι που, τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδαμοῦ εἶναι). Indeed, "to be somewhere" is one of the normal implications of Greek "to be", εἶναι⁶³, so perhaps all Gorgias did was to elaborate this common assumption and all Anonymus did was to swap this elaboration for a learned but utterly uneloquent reference to Zeno. Anonymus is fond of canvassing his expertise in Presocratic philosophy; perhaps he assumed that this is how an admirer of Aristotle should write.

The argument about the one and the many (979 b 35 - 980 a 1) has been transmitted in a far too lacunose condition. Of that against motion (presumably the surviving part of an antinomic argument)⁶⁴ I can only say that, generally speaking, it resembles that at *Parm.* 138 b - 139 b, but that correspondences as precise as in the previous argument seem to be lacking. The one that looks promising is dubious; viz. the distinction between motion in a qualitative (980 a 2 οὐκ ... ὡσαύτως ἔχον) and in a locomotive sense (980 a 4 μεταφέρεται) resembles that at *Parm.* 138 c⁶⁵ (cf. also *Tht.* 181 c-d), but this is a case where contamination with a very wide-spread postsocratic idea is really feasible. Sext., *M.* X 38-9, for instance, says this distinction is upheld by «Aenesidemus and the majority».

There are other echoes of Gorgias' argument from antinomy

in *Parm.* In the first hypothesis, the "One that is one" (which, at 141 e, is proved not to be) is said to be neither at rest nor in motion, 139 a-b. In the sixth hypothesis, *Parm.* 163 b, «the "One that is not" both (1) comes to be and passes away and (2) neither comes to be nor passes away». In the seventh hypothesis, *Parm.* 163 e, «what is not is neither at rest nor in motion».

There are also parallels to Gorgias' three theses about being, knowledge, and communication. In the seventh hypothesis, the "One that is not" cannot be either known or expressed, *Parm.* 164 a: ... ἐπιστήμη ἢ δόξα ἢ αἴσθησις ἢ λόγος ἢ ὄνομα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν ὄντων περὶ τὸ μὴ ὄν ἔσται; οὐκ ἔσται. The same point, in practically the same words, is made with regard to the "One that is one" — which, *Parm.* 141 e, had just been proved not to be after all — at 142 a. What we do not have here, of course, are Gorgias' fine points that it cannot be known if it should be and cannot be expressed if it can be known⁶⁶. Arguably, Parmenides' statement οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν ... οὔτε φράσαις (*Vorsokr.* 28 B 2, 7-8) is already sufficient as a parallel to *Parm.* 142 a and 164 a. However, if Plato knew Gorgias' *On what is not*, as I have assumed he did, the latter's argument will have helped to drive the Parmenidean point home.

I have reserved the most important parallel for the final paragraphs of this comparison. In the course of his «first and special proof» in support of his first thesis, Gorgias seems to have discovered something important, something with far-reaching possibilities and consequences, viz. the equivocity of «to be» or rather the philosophically immensely rewarding conundrums of predication⁶⁷ and reference, of negation and identity.

Guthrie has argued that «perhaps the great contribution of [Plato's] *Sophist* to philosophy lies in the statement ... that a word can be used in more than one sense. The whole challenge of Parmenides, and many of the arguments of Sophistic, rested on the assumption that the verb "to be" meant one thing and one thing only»⁶⁸. In *Sophist*, parricide is committed in that the Friend from Elea suggests that, against Parmenides, one should enforce «that what-is-not in some sense is and that what-is in some sense is not» (241 d; see further 255 e - 258 c). Furthermore, in *Parm.* an argument occurs which, as Diès⁶⁹ and

Cornford⁷⁰ saw, closely resembles the pivotal point of Gorgias' «special proof»; Guthrie⁷¹ concedes that it is a «close parallel». *Parm.* 162 a: the "One that is not" (!) «is ... for it must have "that it is what-is-not as a bond [δεσμός: copula!] of its not-being, if it is not to be, in a similar way (ὁμοίως) as what-is must have "that it is not what-is-not, so that it may fully be». Compare the premiss of the «special proof» that "Nothing is", *MXG* 5, 979 a 25-7: «... if "not-being" is not-being, what-is-not is no less than what-is, for what-is-not is what-is-not, and what-is, what-is. [...] But if "not-being" is in the similar way (ὁμ<οί>ως), "being", (the opposite), is not...»⁷². If one does not want to assume that the «special argument» is a historical fake, the only valid inference is that at *Parm.* 162 a Plato used Gorgias. What is at *Parm.* 162 a may be considered to anticipate the argument of *Sophist*, although it is not exploited the way it is in the later work. Then, it cannot be denied that Gorgias anticipated one of Plato's major contributions to philosophical discussion.

However, should we therefore believe Gorgias to have been seriously interested in the problems of predication and what not? Fortified by hindsight and by our knowledge of Plato, we may well feel he discovered something of major interest. On the other hand, there is a major difference between using words ambiguously in a conscious way and discovering why it is that words have different uses or what sentences and proposition are. In the special proof, Gorgias first states his *trouvaille* that what-is-not, in some sense (and so in an absolute sense), is; he does not continue, however, by arguing that what-is is not *in some sense*, but that it is *not at all*. Which reveals that, for him, the idea «that what-is-not is» is a piece of special pleading, a sort of toy. Whichever it was, he brilliantly squandered his discovery in order to prove that «Nothing is». What Plato did with it is what really matters to the history of philosophy, in which Gorgias' «special proof» deserves no more than a niche: this ancestor really was begotten by his offspring.

NOTE

¹ See my paper *MXG: Aristotelian Pyrrhonism* (forthcoming).

² See my paper *Xenophanes Medioplatonicus* (forthcoming).

³ All that is certain about the date of Sextus are the *t.a.q.* and the (chronologically not absolute) *t.p.q.* The *t.a.q.* is ca. 225 C.E., date of Hipp. *Ref.*, where M. X 310-18 is copied out almost verbatim at X 6-7, pp. 265, 27-268, 1 Wendland. The *t.p.q.* is that Sextus is later than Agrippa, who again is later than Aenesidemus (*t.a.q.* of Aen.: use of his tropes at Phil., *Ebr.* 170-205); if the 1st cent. C. E. is an acceptable date for Agrippa, the 2nd is available for Sextus. That Sextus is cited by Diog. Laert. is important for the relative date of the latter, not of the former. F. Kudlien, *Die Datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertios*, in: *RhM* 106 (1963), 251 ff., argues a rather early date for Sextus and by implication for Diog. Laert. but seems not to know about Hipp., *Ref.* X 6-7. See also D. K. House, *The Life of Sextus Empiricus*, in: *Cl. Qu.* 30 (1980), 227-31, who argues for the period «from A.D. 100 to the first part of the third century» (231). However, it should be noted that K. Janáček, *Hippolytus and Sextus Empiricus*, *Eunomia* 3 (1959), 19 ff., argues that *Ref.* X 6-7 and M. X 310-8 derive from a common source.

⁴ O. Gigon, *Gorgias «Über das Nichtsein»* (1936), repr. in: O. G., *Studien zur antiken Philosophie* (Berlin 1972), 189, and H.-J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende* (Berlin: 1973), *passim*, think of an early Aristotelian; M. Untersteiner, *Senofane: Testimonianze e frammenti* (Firenze 1955), XVII-CXVIII, and G. Reale, in: E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, I. III: Eleati a.c.d. G. R.* (Firenze 1967), 43-54, think of a Megarian; J. Wiesner, *Ps. Aristoteles MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferates* (Amsterdam 1974), 267-8, 297-329, thinks of a late Eleatic source combined with an early Aristotelian one.

⁵ See Newiger, *o.c.*, 14-18.

⁶ See H. Diels, *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*, *AABerlin Ph.-h. Kl. Abh.* 1 (Berlin 1900), 9. This appears also to be the point of view of G. B. Kerferd, *Gorgias on Nature or That Which Is Not*, *Phronesis* 1 (1955), 4.

⁷ For which see, e.g., G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo* (rev. ed. Firenze 1972), 250, 261-2, and Newiger, *o.c.*, 138-40. The Protagoras of Di Benedetto is far too much Plato's Protagoras (V. Di Benedetto, *Il ΠΕΡΙ*

TOY MH ONTOΣ di Gorgia e la polemica con Protagora, in: Rend. Acc. Lincei Ser. 8, Cl. sc. mor. (Roma 1955), 287-307).

⁸ Cf. É. Dupréel, *Les sophistes. Protagoras Gorgias Prodicus Hippas* (Neuchâtel 1948), 75.

⁹ Transl. MacDowell, slightly modified (D. M. MacDowell, *Gorgias: Encomium on Helen*, Bristol 1982).

¹⁰ See C. M. J. Sicking, *Gorgias und die Philosophen* (1964), repr. in: C.-J. Classen (ed.), *Sophistik*, WdF 187 (Darmstadt 1976), 390; Newiger, *o. c.*, 75-107.

¹¹ Transl. MacDowell; for φιλοσόφων see Dupréel, *o. c.*, 75.

¹² *Mem.* I 1, 11-14, is popular among later authors in the context of an argument against natural philosophy; it is quoted Eus., *PE* XV 62, 1-4, followed by Pyrrhonizing comments. See also Theodoret., *Therap.* IV 27-29, with comments at 30-31.

¹³ In *MXG*, the order in the summary (974 a 16-17) is the converse of that of the exposition at 979 b 20 - 980 a 1; the latter order is that of Sextus, who does not repeat the argument about motion partly preserved at *MXG* 980 a 1-8.

¹⁴ A. Diès, *Platon: Sophiste*, éd., intr. et tr. p. A. D., Coll. Budé (Paris 1963), 345 f. n. 1.

¹⁵ Sicking, *o. c.*, 402 ff. — The texts of Protagoras, Gorgias, Isocrates, Xenophon, and Plato are discussed in my forthcoming paper *Aristotle, Plato, and Preplatonic Doxography*, to be published in the *Atti* of the conference on the historiography of philosophy in antiquity held at Stresa, Sept. 1984.

¹⁶ Are these "titles" genuine? That Περὶ φύσεως is not a title properly speaking but the later designation of a genre has been proved by E. Schmalzriedt, *Peri Physeos: Zur Frühgeschichte der Buchtitel* (München 1970); he argues that Gorgias' complex "title" can hardly be genuine (*o. c.*, 128), and that Protagoras' Περὶ τοῦ ὄντος is an alternative "title" of the *Aletheia* / *Kataballontes* (*o. c.*, 70 n. 1). Double titles (... ἤ ...), I assume, cannot be early. Strangely, Schmalzriedt does not discuss the possibility that *Helen* and *Palamedes* may be titles given by Gorgias himself (there is an obvious analogy with the titles of poetical works, for which see Schmalzriedt, *o. c.*, 23-8 — just as in Plato's case). But if *Hel.* and *Pal.* are genuine titles, then it is more likely than not that also *On what is not* at least occurred in a title formula («Gorgias of Leontini speaks as follows on what is not: ...»), and then he may have parodied a «Protagoras of Abdera speaks as follows on what is...».

¹⁷ See F. Jacoby, *Apollodors Chronik* (Berlin 1902, repr. New York 1973), 262 ff., and esp. his judicious comments on *F. Gr. H.* 244 F 33 (Bd. II B, repr. Leiden 1962, 729-30). For Apollodorus' dating of what he considered to be Democritus' principal work to the latter's *floruit* see Hermes

111 (1983), 253 ff. Gorgias, as will be recalled, lived to well into the 4th cent. B.C.E.

¹⁸ See my *Die Offenbarung des Parmenides* (Assen 1964), 108 ff.

¹⁹ Kerferd, *o. c.*, 5, 13, 24; Newiger, *o. c.*, 21-2, 32. See also G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge etc. 1981), 96.

²⁰ So, most recently, L. M. de Rijk, *Did Parmenides Reject the Sensible World?*, in: L. P. Gerson (ed.), *Graceful Reason*, Festschr. J. Owens (Toronto 1983), 29 ff., who argues that Parmenides did not distinguish «between two separate domains, one true and the other untrue. As any genuine philosopher he was concerned with the sensible world, our world...» (*o. c.*, 30).

²¹ Newiger, *o. c.*, 126-7, claims that this passive form (cf. also φρονεῖσθαι) is unique in Greek (only here and in the parallel passage, Sext M. VII 79-80) and therefore a genuine piece of Gorgias' vocabulary. But I have accidentally found one parallel (and there may be more): Didymus, *Comm. on Eccles.* 1, 13 (printed in: Classen, *o. c.*, 453): πάντες γὰρ διαλέγονται ἀντιλέγουσιν καὶ ἐν τοῖς βιωτικοῖς καὶ ἐν τοῖς φρονουμένοις. This parallel suggests that φρονούμενα may be late, presumably even Pyrrhonist. Newiger's fine distinctions between φρονεῖσθαι and διανοεῖσθαι are superfluous. The φρονούμενα are what Anonymus elsewhere, 978 a 28, calls διανοητά (Aristotelian term).

²² εἶναι *ms.*, Diels; εἴποι Apelt, Newiger; I suggest a similar correction here as at 979 b 3-4, where I propose οὐδεὶς, φησὶν, εἴ <πῇ ἂν εἴ>ναι. For the Sophistic argument οὐκ εἶναι ψευδῇ λέγειν see Isocr., *Hel.* 1; Plat., *Crat.* 429 d-e.

²³ Adding <τις> somewhat improves the sentence.

²⁴ I. e., "things" such as «Chariots compete in the sea».

²⁵ Cf. *supra*, n. 7. Naturally, I prefer my own Protagoras (after all *homo mensura*); see *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy* (Wiesbaden 1981), 38 ff.

²⁶ Newiger, *o. c.*, 137; cf. also Sicking, *o. c.*, 388. Sext., *M.* 79, understands it this way.

²⁷ Cf. the argument from the diversity of views among the natural philosophers analyzed *supra*.

²⁸ See *Prot. on Epist.*, 46 ff.

²⁹ See *ibid.*, 47.

³⁰ See *Prot. on Epist.*, 50-1.

³¹ *Met.* Γ 3, 1005 b 19-22.

³² See *supra*, n. 25.

³³ Quoted from Kerferd, *Soph. Mov.*, 81. It should be noted, however, that this is from the chapter on «Sophistic Relativism».

³⁴ I have put this clause between square brackets because I think that *σημειῶν* here represents something which would reveal something else that is in principle *hidden* or "obscure"; at *Vorsokr.* 82 B 11 a 31, *σημειῶν* does not have this meaning. For the (Stoic) distinction between various sorts of signs (or signals) see Sext., *P.* II 97-134 and *M.* VIII 141-299 (some extracts from the latter at *SVF* II 222-223).

³⁵ Or in Aristotle's way (*Met.* Γ 5, 1010 b 14-9). Note that Sext., *M.* VII 81, takes it in such a way.

³⁶ So Kerferd, *Soph. Mov.*, 81.

³⁷ See previous note.

³⁸ This is Diels' text. I would much prefer *καθορᾶν τε <καὶ ...> γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι φανεράν*. To be sure, *καθορᾶν* is not in Kranz' index but it is good 5th-cent. word, found both in poetry and prose (see L. S. J., s. v.).

³⁹ Note that Gorgias does not say *ἀλ. τῶν πραγμάτων* (cf. *supra*, p. 255).

⁴⁰ What follows at 980 b 6-8 merely seems to repeat 980 b 1-5 in different words, so we may skip this passage. Newiger's subtle distinction (*o. c.*, 154, following Cook Wilson and Calogero) between *φθόγγος* and *ψόφος* seems superfluous.

⁴¹ See also Plat., *Tim.* 52 c; F. M. Cornford *ad loc.*, *Plato's Cosmology* (1937, repr. London 1968), 195, compares Gorgias *ap.* Sext., *M.* VII 69-70, which is suggestive but not sufficient. One cannot, of course, preclude that Plato took this argument from Gorgias because in the second part of *Parm.* there are clear traces of the *On what is not*, cf. *infra*, pp. 255 ff.

⁴² For Chrysippus' difficult argument see D. Sedley, *The Stoic Criterion of Identity*, *Phronesis* 27 (1982), 255 ff., who tries to make sense of it in an interesting way.

⁴³ Plat., *Th.* 152 a-b = *Vorsokr.* 80 B 1 (2nd text); see *Prot. on Epist.*, 43 n. 18. Cf. also *Th.* 154 a: *ἄλλω ἀνθρώπῳ ἄρ' ὁμοίον καὶ σοὶ φαίνεται ὁτιοῦν*;

⁴⁴ Cf. *Prot. on Epist.*, 46.

⁴⁵ Read *οὐδεὶς ἕτερος* (ms. *ἕτερον*, *delev.* Diels) *ἐτέρῳ ταῦτόν ἐννοεῖ*.

⁴⁶ Cf. also Kerferd, *Soph. Mov.*, 82 (top of page).

⁴⁷ Although I do not concur with W. J. Verdenius (*Gorgias' Doctrine of Deception*, in: G. B. Kerferd (ed.), *Soph. Leg.* 116 ff.) all the way, I do not think that MacDowell's argument *contra* (*o. c.*, 13-14) is fully cogent. My point about personal knowledge is, I think, a necessary rider to Verdenius' proposal.

⁴⁸ Calogero, *o. c.*, 269-311, studies *Parm.*, which he designates «un rinovato *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*» (269, cf. 311) by which he means that formally it would be a critical parody of Parmenides and Zeno; but there is no

systematic comparison of concrete parallels between Gorgias and Plato.

⁴⁹ In an earlier version of the present paper I in some cases tried to argue that what is in *MXG* (or, for that matter, in Sextus) is derived from *Parm.* C. M. J. Sicking, who kindly read the draft, suggested that this is not necessary.

⁵⁰ Cf. *supra*, pp. 244 f.

⁵¹ A. Diès, *Platon: Parménide*, éd. trad. intr. p. A. D., Coll. Budé (Paris 1956), 72 f. n. 1; F. M. Cornford, *Plato and Parmenides* (1939, repr. London 1950), 149. Both refer to Sext. only. Cf. also Calogero, *o. c.*, 273 f. and n. 9.

⁵² Cf. Newiger, *o. c.*, 58-9, who however seems to think Anonymus quotes the real Melissus instead of his own version.

⁵³ That it is, is argued at length by Newiger, *passim*.

⁵⁴ At 979 b 24, ἢ πλείω (in both L and R) should not, therefore, be changed (with Bonitz and Diels) into ἀπείρω.

⁵⁵ Such an allusion is argued by Kerferd 1955, 20 f., and by Newiger, *o. c.*, 60 f.

⁵⁶ Cf. Kerferd 1955, 20 f.

⁵⁷ E. g., Newiger, *o. c.*, 61, For τὸ ἐν ᾧ cf. also Plat., *Tim.* 50 d 1.

⁵⁸ As Cornford, *Pl. Parm.* 176, points out this can be paralleled from *Parm.* 151 a: οὐκ οὖν τό γε ἓν τῷ ὄν ἐν μείζονι ἔσται ἑλαττον ὄν; οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἕτερον ἐν ἐτέρῳ εἶη.

⁵⁹ This has escaped Newiger, *o. c.*, 61. Simplex and compositum (ἐμ—) are used by Sextus *promiscue*.

⁶⁰ Cf. *supra*, n. 53 and text thereto.

⁶¹ This is not recognized by H. P. D. Lee, *Zeno of Elea* (Cambridge 1936, repr. Amsterdam 1967), 38-9, whose comparison of the parallels in *Parm.*, *MXG*, and Sextus, is therefore confusing. It has also been overlooked by Calogero, *o. c.*, 113 ff. n. 10; at p. 273, n. 9 he argues that the inference «οὐδὲν εἶναι ... nella deduzione del *Parmenide*... è naturalmente taciuta, e lasciata leggibile tra le righe» — which begs the question. For parallels to *MXG* 6, 979 b 25 μηδαμοῦ δὲ ὄν οὐδὲν εἶναι cf. Plat., *Parm.* 145 e 1 (about the One that is one) μηδαμοῦ μὲν ὄν οὐδὲν ἂν εἶη — see next n. — and *Tim.* 52 b 5 τὸ δὲ μήτ' ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.

⁶² P. Albertelli, *Gli Eleati* (Bari 1939, repr. New York 1976), 187, commenting on Zeno, *Vorsokr.* 29 A 24, wrote: «non sappiamo se l'aporia di Zenone si esaurisca qui o se per caso non si completi nell'antitesi «ciò che non è in nessun luogo non è nulla» (cfr. PLAT., *Parm.* 145 d - e μηδαμοῦ ὄν οὐδὲν ἂν εἶη) e in qual forma». But we do know that this antithesis was formulated, although Albertelli was right in claiming that we do not know to which form Zeno adverted. The discussion of the

paradox in Cornford, *Pl. Parm.* 148 - 9 (who is largely followed by J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, vol. 1, London 1979, 256 ff.) is not satisfactory, although Cornford is undoubtedly on the right track. M. Caveing, *Zénon d'Elée: Prolégomènes aux doctrines du continu* (Paris 1982), 57 ff., also neglects MXG 6, 979 b 25. It does not seem to have been noted that Plat., *Tim.* 52 b, alludes to both legs of the paradox. I intend to return to this question elsewhere.

⁶³ Cf. Ch. H. Kahn, *The Greek Verb "to be" and the Concept of Being*, in: *Foundations of Language* 2 (1966), 245 ff.; Ch. H. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek* (Dordrecht 1973), 157 ff., 164 ff., 231 ff.

⁶⁴ Cf. *supra*, n. 10.

⁶⁵ Sicking, *o. c.*, adduces *Parm.* 139 a-b. For the two kinds of motion cf. also Calogero, *o. c.*, 233 ff., 275.

⁶⁶ Cf. Calogero, *o. c.*, 280.

⁶⁷ Well argued by Kerferd 1955, 7, and 1981, 94-5.

⁶⁸ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V (Cambridge 1978), 152.

⁶⁹ Diès 1956, 19 and 108 n. 1.

⁷⁰ Cornford, *Pl. Parm.* 226.

⁷¹ Guthrie, *o. c.*, 55 n. 1. Calogero, *o. c.*, 295 and n. 44. does not mention the parallel; he suggests that Plato's δεσμός refers to Parmenides' Ἀνάγκη.

⁷² For the constitution of the text see my forthcoming paper MXG: *Arist. Pyrrhon*. The conjecture $\delta\mu < \sigma\acute{\iota} > \omega\varsigma$ for $\delta\mu\omega\varsigma$ is based on MXG 979 a 36 and 979 b 5, not on the parallel in *Parm.*; the closeness of the *Parm.*-passage to that in MXG does not depend on reading $\delta\mu < \sigma\acute{\iota} > \omega\varsigma$.

GIUSEPPE MARTANO

L'AMBIVALENZA DEL «LOGOS» E L'ESIGENZA
DELLA SCELTA: GORGIA, PRODICO, LUCIANO

Liberata definitivamente, a partire dai lavori storiografici di Maier¹ e di Bignone², fino ai più recenti studi di Untersteiner³ e di Levi⁴, la Sofistica dalla plurisecolare condanna platonica, oggi l'unanime valutazione degli studiosi ribadisce — in luogo di una frattura o comunque di una sorprendente "svolta" — la tesi di una palese *continuità* tra il cosiddetto naturalismo presocratico e la nuova istanza antropologica del V secolo. Non è priva di fondamento l'individuazione di un processo che estende l'*enantiosis* eraclitea dalla *physis* al piano coscienziale della *psiche* umana: l'uomo, per essere un'emergenza dalla realtà della natura in cui è saldamente radicato, diventa esso stesso oggetto di quel negarsi e morire delle cose che l'eterno fluire opera nel Tutto.

E' innegabile che gli uomini dell'età di Pericle abbiano colto il vivo e drammatico senso del contrasto esistenziale che animava lo spirito della tragedia greca e della poesia lirica⁵: un senso di travaglio che esprimeva il rifiuto dell'anacronistico razionalismo omerico, la crisi di ogni fede nel trascendente che aveva inteso placare i dissidi della coscienza umana, dibattuta tra ineluttabilità del fato e ansia di riscatto liberatorio, con ricorso alla superiore perentorietà della volontà di Zeus. L'antica fede cede il posto alla registrazione di un drammatico contrasto che l'uomo realisticamente vive nella sua coscienza, tesa, se si vuole, fino allo smarrimento, in una dilemmatica incertezza.

Se vogliamo individuare il convincimento, che costituisce il nuovo perno su cui gioca la vita spirituale, lo si scopre nella testimonianza laerziana (δύο λόγους εἶναι ἀντικειμένους ἀλλήλοις) ⁶ che attribuisce a Protagora la percezione in forma speculativa di un diffuso senso del dramma coscienziale e la trascrizione della tensione della psiche individuale in termini di riflessione filosofica (e quindi di teorizzazione) dell'insopprimibile oscillare del pensiero umano nell'antilogia.

Dove l'antilogia? in un logos superindividuale, o nel dramma intimo dei singoli soggetti pensanti? Per i Sofisti il logos superindividuale è un'astrazione. Sono reali i logoi individuali, ed è in essi che si svolge la dinamica vita della persona.

L'antilogia protagorea scopre nell'uomo la sede dell'urto degli opposti: il pensiero umano ha come un ritmo irrefrenabilmente pendolare di tesi e di antitesi, ambedue aventi uguale titolo di probabilità. La vita interiore dell'uomo rispecchia il palpito della *physis*, che, mentre emerge all'essere, immediatamente si nega, in un avvicendamento implacabile di momenti che si affermano e si sconfessano.

Si può uscire dall'antilogia? Teoricamente no, perché sul terreno logico la tesi comporta l'implicitezza dell'antitesi, propone l'una e l'altra come possibilità equivalenti, non ti offre in assoluto un criterio che indichi una validità maggiore dell'una sull'altra, anzi ti lascia l'antinomia sempre inesorabilmente in piedi.

Ma d'altra parte la vita pratica può trarre stimolo e motivazione dalla problematica alternativa del pensare? Finché rimane sul piano dell'inchiesta logica, l'uomo non sfugge all'antilogia e rimane sospeso al dilemma, in una continua tensione per bloccare il flusso dialettico del logos e fissare un modulo di comportamento. Ma se il pensare non offre soluzioni, pur tuttavia l'uomo *deve* agire: l'indugio nell'alternativa dilemmatica paralizza l'azione, condannando all'inerzia. Di qui la necessità pratica di operare un'opzione che — sia pura alogicamente — rende valido uno dei due termini dell'opposizione, e lo *positivizzi* con immediatezza per farne la molla del fare.

A questo punto sorge il grosso problema: se la logica ci rifiuta un criterio, quali sono per l'uomo operante le motivazioni di un'opzione risolutiva dell'altalena logica? In Protagora la frase

τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν può con molta probabilità adombrare un motivo di scelta: forse la difesa di un debole rispetto ad un potente (è l'ipotesi del Levi)⁷, forse la necessità di conquistare un consenso più ampio, un più vasto accordo di natura pragmatica, su un'opinione accolta a criterio contro l'antitesi, in un dibattito il cui successo è quasi del tutto affidato alla forza persuasiva e alla capacità oratoria del retore. Non pare che si possa andare oltre questo perseguimento di accordo in sede assembleare politica o giudiziaria. Nulla lascia scorgere nella scelta una spinta di natura squisitamente morale, anche se non la si può escludere del tutto.

Certamente, però, una volta accolto il criterio di un sapere antilogico, di una dialettica «aperta», una rilettura dei Sofisti invoglia a scrutare al fondo dei λόγοι ἀντικειμένοι l'individuazione di qualche sottostante motivazione che susciti l'opzione pratica e l'assunzione di uno dei due termini opposti come criterio di condotta perentoriamente valido: un'assunzione che, ribadiamo, rimane senza la minima garanzia di preferibilità logicamente dimostrata, una scelta che vale semplicemente perché per agire non si può non scegliere.

La dimostrazione di questa ambivalenza del logos, come problematicità senza soluzione, si rivela nel pensiero di Gorgia, quando si esaminano le due redazioni dossografiche, quella del *De Melisso Xenophane Gorgia* e l'altra di Sesto Empirico. Vano ogni tentativo di risalire alle fonti delle due testimonianze, non si può che cercare di trarre un succo dalla loro reciproca integrazione. Comune è l'interpretazione di *physis*, che già la leggenda di Demetra e Persefone (come nota l'Untersteiner)⁸ e poi l'intuizione eraclitea del divenire per negazioni avevano proposto alla letteratura e alla filosofia arcaica. Di qui il "nulla esiste" (né l'ente né il non-ente), e nell'ipotesi assurda di un esistere, la conseguenza dell'incomunicabilità. L'instabile divenire della realtà dell'ente che si nega nel suo contrario caratterizza la natura e ogni sua manifestazione, logos umano compreso: sicché paradossalmente la logica non coglie né l'essere né il non-essere, non può assumerne né conoscibilità né comunicabilità. Se le creazioni poetiche, non tollerando che basti pensare una cosa perché essa esista, attestano la ambivalenza del logos, a pari

titolo anche le percezioni sensibili — spesso lampantemente erronee — non danno garanzie conoscitive.

Conclusione? Come il mondo naturale sfugge, per il suo scorrere, ad ogni determinazione concettuale, così il mondo del pensiero non coglie l'essere: le due sfere appaiono, ovviamente, eterogenee e incomunicabili; e l'intuizione dell'irrazionalità dell'esistenza colta dai tragici troverebbe in Gorgia una sua trascrizione in termini speculativi. Di qui a poco daremo una interpretazione diversa da quella di Untersteiner.

La dimostrazione dell'ambivalenza del logos si ravvisa nell'*Elena*: si può rovesciare il tradizionale giudizio dei detrattori (οἱ μεμφόμενοι). Il *Palamede* dimostra come a due tesi in contrasto (quella di Odisseo e l'altra di Palamede) l'evasione dall'attingimento antilogico vada affidata unicamente alla persuasione, di cui solo l'arte della parola è capace.

Ambivalenza del logos, isostenia tra tesi ed antitesi, scelta personale sfornita di ogni garanzia logica, trionfo della capacità retorica: Gorgia è il teorico di una scelta senza «sapere» e senza motivazioni logico-formali né morali. Per Gorgia l'uomo *deve* scegliere per provare soltanto il piacere di un trionfo, che, strumentalizzando secondo un *καίρος* retorico sia argomenti logici che etici, procura soltanto un gusto di natura squisitamente estetica. Non è la vita come ricerca che può indurre all'azione, perché il vano indugio nell'alternativa del pensare è paralizzante: è la vita come arte, come puro piacere di affermazione della propria personalità, una vita che ci fa pensare all'analogo motivo dello «stadio estetico» kierkegaardiano, una vita vissuta senza costrizioni, nella esaltante ebbrezza del puro fare. Una scelta che ignora vincoli e previsioni, comporta rischio, ma si tratta di rischio che un temperamento di esteta non avverte né calcola, perché «calcolare» è pensare, e cioè antilogizzare. L'azione oltrepassa la riflessione, e il piacere della vita è affidato all'arte magica (γοητεία) della parola, al gusto dell'incantamento psicagogico (ἀπάτη) che un "super-uomo" esercita sulla mediocre massa, senza un minimo di cedimento a voci di "presunti valori".

Ma se il richiamo allo stadio estetico kierkegaardiano calza per un'evasione dall'antinomia logica, è vivamente presente una proposta di scelta sulla base di un valore positivo riconosciuto

— diremo ancora con Kierkegaard — allo «stadio etico». Esteticità ed eticità sembrano, è vero, proporre ancora un'antilogia di fatto, ma l'opzione dell'una sfera o dell'altra non è mediata dalla logicità, è un immediato fatto "vocazionale", certamente metalogico.

Il trionfo di valori etici nella determinazione del superamento dell'alternativa si scorge nel bellissimo brano «Eracle al bivio» descritto nelle *Ore* che Prodico di Ceo andava leggendo in giro, per manifestare la sua opinione sulla virtù. Il bivio è l'alternativa dialettica di fronte alla quale si trova Eracle, come leggiamo in Senofonte⁹: appaiono al divino adolescente due donne, l'una onesta e pudica, ornata nel volto del suo colorito naturale, il corpo coperto da candida veste, l'altra, opulenta ed imbellettata, impudicamente vestita in modo da far trasparire le forme. Quest'ultima previene la prima e invita Eracle a seguirla, promettendogli beni materiali e gioie sensibili, una vita comoda e senza fatiche: si chiama "Eudaimonia" per gli amici, "Kakia" per i nemici. L'altra, che si chiama "Virtù" (Ἀρετή), invita Eracle alla sofferta pratica del bene, all'etica del lavoro e del sacrificio, che assicurano gioie allo spirito e serena tranquillità di coscienza. Non c'è la cinica indifferenza tra i due richiami: l'uomo ravvisa nella Virtù la molla della scelta, e in Kakia (Corruzione) un principio negativo della vita morale. Tra gli opposti ce n'è uno che «vale». Già i *Dissoi logoi*, propendendo verso Protagora e polemizzando con la dialettica aperta di Gorgia, suggeriscono al retore di proporre, tra tesi e antitesi, nell'ordine prima quella che si vuole combattere, poi l'altra che si vuol fare trionfare, prima la Tentazione poi la vittoria del Bene. L'ultima proposta si incide di più nell'animo dell'ascoltatore e si fa accogliere come più forte. Ma la preferibilità della seconda perché si impone sulla prima? Non si può dire, ma certo c'è un'opzione pratica di cui non è facile determinare la radice. Immediata è la scelta tra bello e turpe, tra senno e follia, tra salute e malattia: così tra bene e male la scelta del positivo è immediata ed imperiosa, e l'oscillazione dei termini antilogici viene superata. La pura parola in quanto tale è "apatelos", ma le voci interne indicano ciò che vale. Socrate e Platone condurranno una battaglia antigorgiana, riconoscendo positivo un τὸ ὄν

di fronte al negativo μή οὐν. La Sofistica, invece, pur mettendo in crisi la fondazione metafisica, si sforza tuttavia di proporre criteri umani di scelte etiche. Si dica pure che si tratta di un ritorno ad una tradizione che risale ad Esiodo e ad Epicarmo — come attesta Senofonte¹⁰ — ma che all'arazionale persistenza dell'antilogia gorgiana Prodicò abbia contrapposto un sentimento immediato di valori determinanti all'azione, è innegabile. Solo il senso di valori etici positivi disincaglia la coscienza dall'antilogia e rifiuta la proposta di un'indifferente scelta. L'anarchismo gorgiano deve cedere il passo o ad una fede metafisica (è ciò che fa Platone) o ad opzioni che l'uomo opera in piena autonomia, sotto la spinta di istanze che si esprimono come «voci» della coscienza.

Non c'è altra via: l'ambivalenza del logos deve uscire dalla interminabile altalena degli opposti logici, che ti spinge all'agnosticismo e ti abbandona all'irrazionale e spesso immorale piacere del successo psicagogico. E qui sorge il dubbio che neppure di allineamento allo spirito speculativo della tragedia del V secolo (come voleva Untersteiner) si possa parlare. La dilemmaticità del pensare induce Gorgia alla distaccata indifferenza tra tesi ed antitesi, e ad una decisione di scelta, ove ogni costringente razionalità è assente, ma non lo è il piacere della vittoria oratoria. Che significherebbe altrimenti quell'affermazione di Aristotele «Gorgia giustamente disse che si deve smantellare la serietà degli avversari col riso, e il riso dell'avversario con la serietà»?¹¹ E nelle *Vitae Sophistarum* di Filostrato¹² non leggiamo forse che di Gorgia si diceva avesse osato sfidare gli Ateniesi a «dargli un tema qualsiasi» per mostrare che egli sapeva parlare su tutto affidandosi «all'occasione»?

Il gorgianesimo, nella sua forma deteriori, sostiene nella storia un ruolo di costante, che concorrerà a conferire alla retorica quel carattere negativo di cui si andrà caricando il termine e il relativo aggettivo. La «Seconda Sofistica» ripropone, nel II e nel III secolo dell'età imperiale, i temi e i moduli della retorica classica, dando ampio spazio ad una tendenza al γοργιάζειν largamente diffusa, col relativo abuso delle figure retoriche — antitesi, isocolia, parisosi, omoteleuto — in una prosa ove è assente un nerbo speculativo. L'unico suo merito fu nell'essere

uscita dal chiuso delle scuole per rivolgersi al pubblico, prediligendo il genere epidittico — encomi, genetliaci, discorsi erotici, elogi funebri — e perfino compiacendosi di esercitare gli artifici della parola su temi banalissimi, come l'encomio della mosca (Luciano) e della calvizie (Sinesio). Il virtuosismo al servizio di temi futili, l'amore di leziosaggini stilistiche, di pura osservanza atticistica, contrassegna il gusto di un Elio Aristide, di un Favorino, dei Filostrato.

Tuttavia anche nella Seconda Sofistica lo spirito dell'alternativa gorgiana rinnova la sua istanza di ricerca di valori a fondamento della scelta.

Tra le opere di Luciano di Samosata — una delle poche personalità di spiccata sensibilità filosofica — troviamo il racconto di un *Sogno* che fa da "pendant" al prodicheo *Eracle al bivio* e ci induce a ridimensionare la componente cinica e menippea a cui la maggioranza degli studiosi aggancia l'interessante figura dell'autore del *Dialogo dei morti*. La satira del costume, la ridicolizzazione della religione tradizionale, la derisione dell'inconsistenza della vita dell'uomo, hanno come sottaciuta voce una viva ansia di ricerca di qualche cosa che dia senso alla vita; in alcuni scritti l'istanza speculativa — talora di intonazione platoneggiante — soppianta il puro gusto letterario del retore, come per esempio dimostra il *Nigrino*, e ancor più il breve *ὑπομνημάτων* su *Il modo di scrivere la storia*, ove una profonda esigenza etica bolla le contraffazioni e le imposture di una cattiva retorica storiografica politicizzata, per invitare alle serene valutazioni di quanto di positivo la storia può additare agli uomini. La vera storia è altro dalla finzione poetica, ma è anche tutt'altro che encomio adulatorio e artificio sofistico dell'abilità retorica. E così in altri scritti, come, per esempio, *Il precettore del retore*, Luciano, ormai convertito alla filosofia, riesamina l'antilogia gorgiana per indurre l'uomo a scegliere tra le due opposte vie, in forza di un'intima voce di «valore». Come Prodicò di Ceo, Luciano scopre nell'antilogia, sia pure sotto forma di un perentorio imperativo «vocazionale», con un immediato sentimento adialettico, l'assunzione di un criterio che dia norma alla vita.

Di sapore prodicheo è il brevissimo racconto che Luciano

fa di un suo «Sogno». I genitori del giovane discutono sull'attività a cui avviare Luciano: all'Eloquenza, o alla pratica di un'arte come la statuaria? In considerazione della fatica che impone lo studio e della povertà che ne consegue, la decisione è per l'avvio alla bottega di uno zio scultore. Ma l'iniziale esperienza del giovinetto non è fortunata: un maldestro colpo di scalpello manda in frantumi il marmo che Luciano sgrossava. Conseguenza: randellate da orbi e lividi per tutto il corpo! Lacrime del giovinetto, corruccio della madre, e un'agitata nottata. Poi un riposante sonno, e un indimenticabile sogno. «Due donne, racconta Luciano, afferrate le mie mani, mi tiravano ciascuna a sé con una violenza tale da sembrarmi di dover essere spezzato in due.. L'una un donnone, di chiara estrazione artigiana, scapigliata e dalle mani callose... L'altra di bell'aspetto, composta, ben vestita». E, proprio come Virtù e Corruzione con Eracle, così ciascuna delle due cercava di persuadere Luciano a seguirla: la scultura promettendo benessere e forse perfino la gloria di un Fidia, l'altra le gioie dello spirito, quelle che a caro prezzo preferì il figlio di Sofronisco.

Luciano opta per l'Eloquenza, che per lui significa volgersi al meglio, anche sposando madonna... Povertà. Proprio come nel *Nigrino*, Luciano tra Roma ed Atene, ossia tra una babele di vizi e la sana riposante città «de l'Ilisso in riva», non esita a scegliere il sereno ambiente dell'antica capitale della cultura.

Insomma l'antropologia sofistica propone l'interrogativo che diventerà secolare: che cosa vale? la ricerca di affermazione della personalità per un puro piacere estetico, oppure l'adeguamento della propria condotta a valori etici universali? E nella valutazione di un sistema politico: Roma o Atene? le ansie della lotta politica, o la raccolta vita intellettuale? Si può uscire dall'antilogia proponendo all'azione obiettivi di natura religiosa, ma né la prima Sofistica né Luciano vi fanno appello: bando a valori metafisici assoluti, non ci sono che valori legati o a spinte capricciose ed anarchiche del singolo, o ad imperativi etici. L'ambivalenza del logos non consente all'uomo di uscire dalla problematicità; lo consente, invece, o l'esaltazione dell'individualità in un puro fare, o un forte senso dell'alterità e della partecipazione comunitaria che si esprime nell'accettazione di una legge

morale. Comunque valori non assolutizzati, non eterni, ma valori che si assumono di volta in volta, valori — vorremmo dire dupreelaneamente — "storicizzabili".

I discorsi di Prodicò di Ceo e di Luciano paiono proporre, come radici psicologiche della scelta, quanto meno dei valori «vocazionali»: la scelta valorizzante è immancabile, perché se dovessimo risottoporla al tribunale del pensiero dialettizzante, ricadremmo ancora tra le spire dell'antilogia. Se vogliamo uscire da questa, allora o Gorgia o Socrate: o il Lentinese, che su un piano filosofico e letterario ci pare ritrovare in Nietzsche, o nei personaggi dannunziani di Stelio Effrena e di Claudio Cantelmo (che del fantoccio teoretico nietzscheano sembrano le incarnazioni), e spesso in creature del teatro e della narrativa di Pirandello (il grande «vicino» agrigentino); oppure Socrate con suo invito a scavare nell'anima, con la sua esortazione ad ascoltare la voce del *démone*, in breve col suo ottimistico «Conosci te stesso».

NOTE

¹ Maier H., *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtlichen Stellung*, Tübingen 1913, trad. it.: *Socrate, la sua opera e il suo posto nella storia*, La Nuova Italia, Firenze 1943 (1970²).

² Bignone E., *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, rist. anast., L'Erma di Bretschneider, Roma 1965.

³ Untersteiner M., *I Sofisti*, Einaudi, Torino 1949 (1967²).

⁴ Levi Ad., *Storia della Sofistica*, a cura di D. Pesce, Morano, Napoli 1966.

⁵ Si legga il cap. VI (*Gnoseologia e ontologia tragiche secondo Gorgia*) di Untersteiner (*I Sofisti*, cit., p. 171 dell'ed. 1949).

⁶ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 80 A 1 (Diog. Lae. IX 50 ss.).

⁷ Levi Ad., *op. cit.*, p. 140 ss.

⁸ *op. cit.*, p. 179.

⁹ Xenoph. *Mem.* II 1, 21-34.

¹⁰ *ibid.* II, 1, 20, come nota il Levi (*op. cit.*) p. 245.

¹¹ *Rhet.* III, 1419 b 3.

¹² Philostr. V. S. I, 1 (DK 82 A 1). Il motivo dell'ambigua versatilità oratoria di Gorgia fu già attestata da Platone (*Phaedr.* p. 267 A) e ripresa da Cicerone (*Brutus* 12,47: «Gorgia di ogni singolo argomento scriveva l'elogio e il biasimo»; e *de inv.* 5,2: «Gorgia... sostenne che l'oratore è capace di trattare con competenza qualsiasi argomento»). In breve l'accusa che si mosse a Gorgia rimase quella di Platone (*Gorgia* 453 A): «La retorica è creatrice di quella persuasione che è atto di fede, e non di quella capace di istruire intorno al giusto e all'ingiusto».

LUCIANO MONTONERI

LA DIALETTICA GORGIANA NEL TRATTATO

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ

Tra i testi più enigmatici dell'antica letteratura filosofica è certamente da annoverare lo scritto gorgiano dal titolo *περί φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, trasmessoci in due distinte redazioni: quella dell'anonimo autore del trattato pseudoaristotelico *De Melisso Xenophane Gorgia* (DK 970a 10 - 980b 21) e l'altra di Sesto Empirico (*Adv. math.* VII 65-87). Ci si è interrogati e ci si interroga ancora, da parte della critica, sul vero intendimento dello scritto: si tratta di un'opera di pensiero teoretico, volta a dimostrare la tesi di un nichilismo radicale? Oppure — come voleva H. Gomperz¹ — si tratta di un esempio di retorica epidittica, di un *παίγνιον*, dunque di un pezzo di bravura retorica e nulla più? Oppure, ancora, si tratta di uno scritto polemico che intende ridurre all'assurdo la metafisica eleatica, come vuole il nostro Calogero²? Crediamo che una risposta definitiva a siffatte questioni sia quanto mai difficile e forse impossibile. Il *Peri tou mē ontos* gorgiano, sotto questo profilo, può ben accostarsi all'altro grande capolavoro di pensiero dialettico che è il *Parmenide* platonico, certamente il dialogo più enigmatico e polisemico e, insieme, il più ricco di suggestioni speculative, composto dal grande filosofo ateniese. Ambedue questi scritti sono in rapporto diretto non solo con l'ontologia eleatica, ma anche col suo strumento principe di dimostrazione scientifica che è il metodo dialettico.

Com'è noto, la dialettica, nell'intendimento del suo fondatore — Zenone di Elea — era un metodo indiretto di prova della validità di una tesi, attraverso la confutazione della tesi contraddittoria a quella data. Lo schema formale della tecnica argomentativa zenoniana si può esprimere nella formula:

$$[(A \rightarrow B) \text{ e } \bar{B}] \rightarrow \bar{A}^3$$

Il procedimento dialettico è poi caratterizzato, in senso strutturale, dall'esigenza di determinare il contenuto logico (e al tempo stesso metafisico) di un determinato concetto o categoria, contrapponendolo al suo contrario-contraddittorio, con la conseguenza che da tale contrapposizione se ne delineano in tutta evidenza i reciproci contorni definitivi. Sotto questo profilo, l'antinomia logico-ontologia di fondo che domina tutta la teoresi eleatica, a partire da Parmenide, è quella di essere e nulla e su questa coppia categoriale si esercita l'indagine logico-dialettica di tutto l'eleatismo.

Quel che ora vorremmo tentare è un rapido esame della particolare tecnica argomentativa messa in atto da Gorgia nel suo trattato *Sul non-ente* per evidenziarne le caratteristiche peculiari, dal punto di vista speculativo, nella speranza che possa emergere, per questa via, qualche elemento indicativo in ordine agli specifici intendimenti dello scritto gorgiano.

Ma prima di affrontare l'analisi del trattato, crediamo opportuno stabilire alcune premesse:

1) Bisogna pregiudizialmente respingere la tesi che il trattato di Gorgia sia privo di ogni serio intento teorico. Contro questa tesi stanno alcune significative testimonianze antiche, come quella di Isocrate che mostra di prendere sul serio la tesi gorgiana della non esistenza degli enti (DK 82 B 1) e quella dello stesso Sesto Empirico che colloca Gorgia nella categoria di coloro che negavano il criterio di verità (*Adv. math.* VII 65).

2) Non è possibile un'adeguata intelligenza della tecnica argomentativa di Gorgia al di fuori della storia della dialettica antica, nella quale il trattato occupa, a nostro avviso, un posto di rilevante importanza.

3) Il trattato gorgiano ha un preminente e primario significato logico-dialettico (piuttosto che metafisico), anche se è da

presumere che esso abbia esercitato un'influenza sugli sviluppi dell'ontologia greca del V e IV secolo. Ci sembra pertanto inesatto e fuorviante (come cercheremo di vedere in seguito) l'appellativo di «nichilistico» applicato al pensiero di Gorgia in questo trattato.

Abbiamo detto della necessità di collocare il *Peri tou mē ontos* nel quadro della storia della dialettica antica. Più precisamente — aggiungiamo — esso rappresenta il documento più significativo che ci sia pervenuto, della trasformazione in senso *eristico* della dialettica eleatica nel V secolo a. C.

Sappiamo che sia Platone (nell'*Eutidemo* e nel *Sofista*) che Aristotele (negli *Elenchi Sofistici*) hanno esaminato a fondo quelle particolari tecniche argomentative solo in apparenza concludenti ma nella sostanza ingannevoli e fuorvianti, aventi lo scopo esclusivo di assicurare la vittoria nelle controversie verbali. Tuttavia l'analisi, da loro compiuta, di queste argomentazioni non è mai disgiunta da un giudizio palesemente negativo e, al limite, denigratorio. Noi moderni dobbiamo quindi compiere un certo sforzo d'immaginazione per restituire alla *technē eristikē* il carattere di serietà che essa ebbe nei suoi più autorevoli rappresentanti come Protagora e Gorgia e nel riconoscere l'importante ruolo storico da essa svolto nella genesi delle prime forme organiche di pensiero logico in Grecia.

Ha scritto giustamente Olof Gigon (4) che i Sofisti sono gli scolari degli Eleati e che Parmenide è l'archegete della Sofistica, nel senso che il pensiero sofistico appare teoricamente ancorato ai principi della logica parmenidea dell'unità-identità, immobilità e incontraddittorietà dell'essere. Ma nello stesso tempo va osservato che su questa eredità speculativa venne a esercitarsi, da parte dei Sofisti, una critica penetrante e dissolvente che, nell'intento di saggiare la validità teorica di quella costruzione di pensiero, finiva poi col metterne in luce le intrinseche aporie, attraverso l'uso dello strumento dialettico il quale — nell'intento del suo inventore, Zenone d'Elea — doveva invece servire alla confutazione delle tesi antieleatiche.

Particolarmente interessante e istruttiva — nel quadro storico degli sviluppi dell'eleatismo in età sofistica — è l'avventura della dialettica la quale, nelle mani dei Sofisti, si rivela un'arma

a doppio taglio che si ritorce contro la stessa dottrina ontologica per la difesa della quale era stata originariamente congegnata. Intendiamo dire con ciò che la dialettica zenoniana entra in crisi quando si riesce a vedere che la sua manipolazione delle fondamentali categorie logico-ontologiche dell'eleatismo (essere-non essere, uno-molteplice, identico-non identico, etc.) adduce a conclusioni nullificanti gli stessi principi teorici di base della dottrina madre.

In realtà, a ben vedere, la dialettica zenoniana nasconde in sé stessa, fin dal suo nascere, il germe della propria dissoluzione come strumento di conoscenza metafisica e della sua degenerazione in senso eristico-verbalistico.

Il suo vizio di fondo, infatti, sembra a noi consistere nel fatto che essa intende fare oggetto di conoscenza dimostrativa, e dunque discorsiva, ciò che per sua natura — cioè l'essere parmenideo — si sottrae a ogni forma di dimostrazione e ammette solo di darsi in forma immediata e intuitiva. Parmenide infatti, significativamente, presenta la sua dottrina dell'essere nella veste di una rivelazione e di una visione, grazie alla quale l'intelletto umano non deve dimostrare ciò che non è passibile di dimostrazione: l'essere per l'appunto, in quanto principio e condizione d'intelligibilità di ogni ente.

In Parmenide infatti l'essere non si dimostra ma *si mostra*, esso è presenza ed evidenza, per esprimerci nei termini del bel saggio di Ernst Heitsch⁵, e come vuole il filosofo italiano Emanuele Severino⁶ per il quale ogni tentativo di «dimostrazione» dell'essere necessario è già un segno della «dimenticanza» del senso dell'essere. Scrive egli infatti: «Domandare se esista l'incontraddittorio significa infatti ammettere la possibilità che l'essere sia contraddittorio. Ma l'incontraddittorietà dell'essere è il sapere originario, immediato, che, come tale, non tollera nemmeno la possibilità, la supposizione della propria negazione, tale possibilità essendo già essa negazione di quella immediatezza e originarietà»⁷.

Ecco dunque il vizio di fondo della dialettica zenoniana, per la quale l'essere non è più la condizione necessaria e il fondamento di ogni possibile verità dimostrativa ma tesi da dimostrare indirettamente, attraverso il metodo apagogico. *Dimo-*

strare l'essere significa infatti affidarsi al discorso e dunque allo strumento linguistico che, per definizione, è falsificatore dell'essere, in quanto introduce, nell'immota sfera dell'Uno parmenideo, movimento, molteplicità, diversità.

La conseguenza inevitabile di ciò è il disancoramento del pensiero-linguaggio dall'essere, come dimostrarono i Sofisti attraverso la loro critica del sapere e del conoscere.

Siamo costretti, per i limiti di tempo impostici, a tralasciare l'analisi del problema del rapporto realtà - pensiero - linguaggio nei Sofisti. Ci limitiamo pertanto all'esame di questo problema, così come esso emerge dall'analisi del trattato gorgiano.

La nostra tesi al riguardo è che nel *Peri tou mē ontos* si sia pienamente compiuta la trasformazione della dialettica zenoniana in senso eristico-verbalistico e che pertanto il trattato vada considerato come il documento più significativo della dialettica eristica in età anteriore a Socrate e a Platone. Pertanto lo scritto di Gorgia ha rilevanza nella storia della logica antica, mentre praticamente irrilevante è il suo significato ontologico, il che porta — a nostro giudizio — a escludere che si possa definire come «nichilismo» il suo contenuto dottrinale.

Cerchiamo di verificare questi nostri punti di vista attraverso un sintetico esame del trattato.

La struttura dello scritto — così come appare dalla concordanza delle due fonti che ce lo trasmettono — si articola in tre parti, corrispondenti alle tre tesi che Gorgia intende dimostrare: 1) Che nulla è (οὐκ εἶναι οὐδέν); 2) Che se è, non è conoscibile (εἰ δ'ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι); Che se è ed è conoscibile, non può esser significato ad altri (εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ'οὐ δειλωτὸν ἄλλοις).

La prima cosa che qui vien fatto di osservare è che Gorgia appare pienamente consapevole della distinzione realtà-pensiero-linguaggio, termini che — com'è stato dimostrato dal nostro Calogero⁸ — rappresentavano una triunità per la mentalità greca arcaica. Viceversa, per Gorgia questi termini rappresentano una *tripolarità*, giacché essi in nessun modo possono considerarsi coincidenti. Questo presupposto teorico che è alla base

di tutto il discorso gorgiano, è una riprova della crisi profonda nella quale — in età sofistica — è entrato l'eleatismo e la stessa dialettica la quale non si ritrova più che a manipolare meri «nomi». Ciononostante, da un punto di vista formale, Gorgia intende procedere alla dimostrazione delle sue tesi, servendosi del metodo apagogico proprio della dialettica zenoniana. Infatti le tesi gorgiane rappresentano le conclusioni di tre procedimenti di *reductio ad absurdum*.

La trattazione di Gorgia presenta inoltre due aspetti, strettamente connessi tra loro: uno logico, l'altro gnoseologico. Per quanto riguarda il primo aspetto, l'intento di Gorgia è quello di dimostrare l'autocontraddittorietà del concetto di «essere» e dunque la sua confutazione in base alle stesse regole della dialettica zenoniana. Per quanto riguarda il secondo aspetto, Gorgia intende dimostrare la non coincidenza dei termini realtà-pensiero-linguaggio e dunque, anche per questa via, pervenire alla confutazione della metafisica eleatica (ma non solo di questa).

Ci soffermeremo particolarmente sul primo aspetto (quello logico), che è quello che più interessa la nostra analisi.

Nella «dimostrazione originale» (ἴδιος ἀπόδειξις) di Gorgia, riferita dall'Anonimo trattatista (ma non da Sesto), il procedimento argomentativo mira a dimostrare non tanto l'impossibilità sia dell'essere (εἶναι) che del non-essere (μὴ εἶναι) quanto la loro equipollenza e dunque l'impossibilità della loro reciproca distinzione o opposizione: «Se il non-essere è non-essere — argomenta Gorgia — per nulla meno dell'essere è il non-essere (εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦτον τὸ μὴ ὂν τοῦ ὄντος εἶη). Appare così fin dall'inizio il carattere eristico del trattato *Sul non-ente*, se si fa attenzione al tipo di sofisma su cui si fonda questa prima prova. Esso consiste nella equivocazione che confonde i due significati, predicativo ed esistenziale, del termine «essere», con la riduzione del primo significato al secondo. Si tratta del medesimo sofisma che ricorre nell'*Eutidemo* platonico, quando i due protagonisti (Eutidemo e Dionisodoro) dimostrano che se Ctesippo vuole che il suo amico Clinia diventi da ignorante sapiente (e dunque passi dall'essere al non-essere), egli desidera in realtà che Clinia muoia (*Euthyd.* 283 d).

Si noti ancora tuttavia come la dimostrazione gorgiana arrivi in realtà a concludere non alla negazione dell'essere a vantaggio del non-essere, ma — come si è già detto — all'equipollenza dei due termini. Poiché sia l'essere che il non-essere *sono* entrambi, non sussiste alcun criterio logico discriminante l'uno rispetto all'altro, né la possibilità di affermare il primo e di negare il secondo. Gorgia estende poi alle cose empiriche i risultati della prova dialettica, pervenendo alla conclusione che anche le cose (τὰ πράγματα) per nulla sono più di quanto non siano.

Subito dopo, tuttavia, Gorgia passa a considerare due ipotesi dialettiche: quella della non identità (opposizione) di essere e non-essere, e quella della loro identità, per trarre da ambedue la stessa conclusione della non esistenza dell'essere.

Infatti, argomenta il Sofista, se si ammette la prima ipotesi, bisogna convenire che a essere e non-essere — in quanto tra loro contrari — convengono contrari predicati: e così, se il non-essere è, è necessario che l'essere non sia. Cosicché nulla esiste, se essere e non-essere non sono tra loro identici (ὥστε οὐκ ἂν οὕτως ... οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι).

Alla stessa conclusione si deve arrivare se si parte dall'ipotesi dell'identità di essere e non-essere, in quanto — in tal caso — l'essere non sarebbe, allo stesso modo del nulla.

Senonché, appar chiaro che anche queste ultime argomentazioni di Gorgia non sono logicamente ineccepibili e bisogna pensare che a questo punto l'intento confutatorio abbia preso in lui il sopravvento sul rigore argomentativo. Pertanto colgono nel segno le obiezioni critiche dell'Anonimo, quando osserva che dalle argomentazioni gorgiane la sola conclusione legittima possibile è quella che «tutto è» (ἅπαντα ἔστι), poiché tanto gli enti quanto i non-enti esistono (καὶ γὰρ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ἔστιν).

Alla luce di questa conclusione ci sembra ancor più evidente l'incongruità del termine «nichilismo» come definizione della posizione teorica gorgiana: infatti la conclusione della «dimostrazione originale» del Sofista non è nel senso della non realtà dell'essere e della realtà del nulla, ma in quello dell'assoluta *indecidibilità* logica tra essere e nulla. Ancora una volta ci sembra

chiaro come l'intento fondamentale di Gorgia sia quello di dare scacco alla dialettica eleatica come strumento principe della dimostrazione scientifica.

Il secondo e il terzo argomento di Gorgia — sempre secondo la redazione dell'Anonimo trattatista — sono anch'essi logicamente strutturati in forma ipotetico-dilemmatica e pervengono alla dissoluzione del concetto di «essere», attraverso la prova dell'impossibilità della sua predicazione. In altre parole, Gorgia intende provare che, se si ammette l'ente (εἰ δὲ ἔστιν), esso non può fare da soggetto in alcun giudizio, in quanto non gli conviene nessuno dei suoi possibili predicati. Qui Gorgia, richiamandosi a Zenone e a Melisso, dimostra infatti che l'ente non può essere né generato né ingenerato, né uno né molteplice, né in moto né in quiete, etc. Queste argomentazioni, come osserva opportunamente il Levi⁹, prendono di mira non solo il monismo eleatico ma anche il pluralismo delle dottrine anti-eleatiche. La conclusione alla quale sembra dunque pervenire ancora una volta Gorgia è quella dell'impossibilità per la dialettica di pensare l'essere nel giudizio senza cadere in contraddizioni insolubili e, conseguentemente, della necessaria universale falsificabilità di tutti gli enunciati metafisici e del carattere decettivo di tutti i procedimenti dimostrativi (τὰς ἀποδείξεις ἀπατᾶν).

Il trattato gorgiano sancisce dunque il carattere eristico e nominalistico del metodo eleatico, contestando implicitamente ad esso la capacità di costruire un sapere metafisico coerente e ponendo così complessi problemi di ordine logico e gnoseologico alla cui soluzione lavorerà il successivo pensiero filosofico, in particolare quello di Platone e di Aristotele.

Se «le dimostrazioni ingannano», se ne deve concludere — sostiene Gorgia — che pensiero ed essere non coincidono e che i contenuti del primo non corrispondono a quelli del secondo. Anche qui il Sofista ricorre a un paralogismo per dimostrare — contro Parmenide — l'estraneità reciproca di pensiero ed essere. Se questi fossero identici — egli argomenta — ogni contenuto di pensiero sarebbe reale e non sarebbe possibile errore o menzogna (οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος). Ma poiché ciò non è ammissibile, si deve concludere che pensiero ed essere non coincidono

e dunque (e qui sta il paralogismo)¹⁰ ciò che è pensato non esiste e ciò che esiste non è pensato.

Con questa conclusione Gorgia infligge un nuovo colpo di maglio alla dialettica eleatica. Questa, in quanto movimento logico del pensiero discorsivo teso alla scoperta dell'essere, perde in realtà ogni presa su di esso, rinchiudendosi circolarmente su sé stessa, finendo col trovarsi dinanzi la sua stessa ombra, contraddittoria e indecifrabile, e i suoi stessi prodotti — le parole (*δνόμενα*) — involucri vuoti, fantasmi fallaci, manipolabili a piacere da parte del pensiero soggettivo, nella vana illusione di pervenire, per loro tramite, alla cattura del reale.

Viene così sancito il carattere formalistico della dialettica del pensiero (che vedremo esemplarmente raffigurato nell'*Eutidemo* platonico) e si compie la trasformazione della dialettica medesima in *technē eristikē*, indifferente a ogni valore di verità degli enunciati, perché convinta della loro universale falsificabilità e dunque interessata soltanto alla loro confutazione. Gorgia, in conclusione, sembra estendere ai termini concettuali propri del pensiero ontologico (essere, non-essere, uno, molti, etc.) — coi quali tutti i pensatori metafisici, sia monisti che pluralisti, avevano costruito i loro sistemi speculativi — lo stesso regime linguistico previsto da Parmenide per le *δόξαι βροτῶν*, per le opinioni dei mortali, tutte soggiacenti al principio della contraddizione (essere e insieme non essere)¹¹. Il Sofista crede così di aver dimostrato che anche l'essere e il nulla sono «opinioni» (*δνόμενα*), in quanto concetti intrinsecamente contraddittori.

Gorgia esamina infine la polarità pensiero-linguaggio: così come i «pensieri» non sono gli «enti» e questi non sono quelli, allo stesso modo neanche le parole sono i contenuti del pensiero (intendendo con ciò, in senso ampio, sia le rappresentazioni concettuali che le percezioni sensoriali), né questi sono quelle. «Ciò che uno vede — osserva Gorgia — come potrebbe dirlo con la parola? (*ὃ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις τοῦτο εἴποι λόγῳ*;). La parola è *segno* (*σημεῖον*) dell'oggetto significato (*πᾶγμα*) e dunque altro da esso. L'oggetto poi è dato nell'esperienza soggettiva dell'individuo e dunque esso è avvertito nelle sensazioni le quali non sono trasmissibili col veicolo linguistico, ma solo immedia-

tamente esperibili¹². Dice Gorgia nel testo dell'Anonimo (980b 21): «Quello dunque che uno non concepisce (ἐννοεῖ), come potrà concepirlo in seguito all'intervento di un altro per mezzo della parola di costui o per mezzo di un segno generale diverso dall'esperienza (σημείω τινὶ ἑτέρῳ τοῦ πράματος) ma, nel caso di un colore, per averlo visto, nel caso di un rumore, per averlo udito? Infatti chi parla, non dice assolutamente <un rumore>, né un colore, ma una parola» (trad. Untersteiner).

Nel testo sestano il rapporto tra parola e cosa sperimentata è definito in termini di assoluta eterogeneità o di non essere dell'una rispetto all'altra (ὧ γὰρ μηνύομεν ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα. - Il mezzo con cui rappresentiamo è la parola, ma questa non è le cose sussistenti e reali).

Il che c'induce a credere che anche su questo particolare punto dottrinale Gorgia rimanga pur sempre sul terreno dell'eleatismo, dato che egli intende la parola, e dunque il linguaggio, come non-essere e, in quanto tale, incapace di cogliere ed esprimere l'essere.

Anche in quest'ultima parte del suo trattato dunque il Sofista continua a perseguire il suo scopo fondamentale: far esplodere le contraddizioni implicite nella concezione eleatica della dialettica, dimostrando che questa solo in apparenza ha a che fare con l'essere, mentre in realtà si trova a manipolare i vuoti simulacri delle cose che sono i termini linguistici.

La teoria nominalistica del linguaggio, svolta nell'ultima parte del trattato, getta luce più chiara sulla concezione gorgiana della dialettica e sull'intendimento specifico dello scritto. La dialettica, in quanto mera tecnica formale del discorso argomentativo, si tramuta da strumento del pensiero metafisico volto alla scoperta del vero oggettivo in metodo universale dell'antilogia e come tale utilizzabile dalla *technē rhētorikē*. Sotto questo profilo la dialettica, tramutatasi in eristica, entra a costituire, di pieno diritto, un fondamentale capitolo della filosofia gorgiana della retorica, e il trattato *Peri tou mē ontos* si rivela come la più importante riflessione filosofica sui fondamenti teorici della *technē eristikē*.

Di conseguenza noi dissentiamo nettamente da tutti quegli interpreti, antichi e recenti, che hanno voluto attribuire allo

scritto gorgiano un significato ontologico, come ancora mostra di fare, ad esempio, Hans-Joachim Newiger¹³, quando chiama «ontologische Schrift» il *Peri tou mē ontos*. In realtà a noi è parso invece che in esso l'interesse fondamentale di Gorgia non ruoti attorno al problema dell'essere (che rimane, impregiudicato, sullo sfondo), sibbene intorno a quello del *conoscere*, del *pensare* e del *dire* l'essere. In altri termini, l'interesse primario di Gorgia è, a nostro avviso, rivolto alla considerazione non delle strutture ontologiche del reale ma di quelle logico-linguistiche del pensiero.

Se ciò è vero, appare ancora una volta inesatto e fuorviante definire col termine «nichilismo» la speculazione gorgiana del *Peri tou mē ontos*. Nichilismo significa infatti un determinato atteggiamento o posizione del pensiero metafisico che nega la realtà dell'essere, ma pur sempre in termini alternativi e propositivi. Il nichilismo è pur sempre un'ontologia, anche se di segno negativo, e perciò è sembrato opportuno coniare per esso il termine di «meontologia» o «oudenologia»; allo stesso modo che la teologia negativa, che teorizza l'inconoscibilità e ineffabilità di dio, è pur sempre una teologia. Viceversa, nel trattato gorgiano non si teorizza, come abbiamo visto, la non-realtà dell'essere e la realtà del nulla, ma la mera contraddittorietà di questi termini linguistici, destinati a trapassare costantemente l'uno nell'altro, mettendo così in crisi le strutture del pensiero logico-linguistico tradizionale.

Gorgia dunque non è un nichilista, come con ogni probabilità dovette essere invece il suo contemporaneo Xeniaide di Corinto il quale — per quel pochissimo che ne sappiamo — assolutizzando il nulla, ne faceva il principio e il termine dei contrari processi di generazione e corruzione¹⁴. Viceversa, il Sofista di Lentini non formula né dimostra alcuna tesi positiva, ma fornisce nel suo trattato un esempio insigne di pensiero negativo, che per acutezza e profondità speculativa può reggere il confronto con analoghi esempi di esercizio dialettico forniti da Platone, specie nel *Parmenide*. Del resto a noi pare che ambedue gli scritti mostrino — come già si è osservato — un'evidente affinità tematica, rappresentata dal problema della dialettica,

anche se per altro verso sono polarmente antitetici rispetto all'idea di dialettica di cui ciascuno è portatore.

Nel *Parmenide*, infatti, la dialettica è la scienza dei contrari e del loro movimento logico-ontologico svolgentesi in seno all'Assoluto, come più tardi videro i Neoplatonici; come tale essa possiede una palese valenza metafisica e teologica e rappresenta «la vera rivelazione dei misteri dell'essenza divina», per adoperare le parole di Hegel¹⁵. Questa idea di dialettica si afferma sempre più nei dialoghi del tardo Platone il quale nel libro VI della *Politeia* parla di essa come di una μέθοδος ο πορεία che adduce il pensiero alla conoscenza sia di ciascuna idea come del *principio incondizionato* (ἀρχή ἀνυπόθετος) dal quale il mondo intellegibile da una parte e l'intelligenza dall'altra promanano: l'Uno-Bene che è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Codesta concezione della dialettica ha reciso molti, essenziali legami con l'ambiente storico-culturale in cui sorse la dialettica come *technē* della discussione, nel senso in cui i Sofisti e lo stesso Socrate la concepirono. Essa ha perduto soprattutto la dimensione umana del discorso, condotto per domanda e risposta, per diventare discorso assoluto avente sede nella sfera del παντελῶς ὄν al quale Platone nel *Sofista* (248e) attribuisce movimento, vita, anima, pensiero. Tale modello di dialettica ontologica avrà una lunga storia nei secoli e in età moderna troverà il suo massimo rappresentante nel genio speculativo di Hegel.

Viceversa, la dialettica gorgiana come tecnica dell'ἀντιλέγειν attraverso la dissoluzione di ogni valenza metafisica del discorso umano, mira a rendere possibile la costruzione di sistemi di verità e di valori che traggano la loro esclusiva ragion d'essere dal consenso degli uomini viventi in società. E tale consenso è reso paradossalmente possibile proprio dal riconoscimento dell'autotraddittorietà del pensiero e dei concetti, che toglie di mezzo il feticcio tradizionale di un'assoluta verità, eterna e immutabile, irraggiungibile come tale all'uomo storico, per lasciare libero campo alla retorica come tecnica del discorso umano produttrice di persuasione e di consenso.

Il modello gorgiano di dialettica troverà i suoi sviluppi con-

seguenti nei pensatori Cinici, Megarici e Stoici i quali — attraverso l'analisi delle strutture linguistiche del pensiero — metteranno in luce il carattere antinomico e decettivo dei procedimenti logici che danno luogo a enunciati paradossali e indecidibili (sofismi e paradossi). Questo modello di dialettica soggettiva e formale avrà anch'esso una lunga storia attraverso i secoli e giungerà in età moderna fino a Kant nel quale la dialettica diventa scienza delle illusioni trascendentali della ragione quando questa, sforzandosi di cogliere la realtà in sé, manipolando meri concetti vuoti di contenuto reale, si accorge di costruire in realtà semplici sofismi, dai quali non riesce più a districarsi.

Ma, per tornare a Gorgia, c'è da rilevare che la sua idea di dialettica si iscrive in una concezione generale di pensiero decisamente irrazionalistico, come ha persuasivamente dimostrato l'Untersteiner¹⁶. Per il Sofista di Lentini il *logos* è signore possente che induce nell'anima *peithō* (persuasione) e *apathē* (inganno).

Apathē è tuttavia un concetto ambivalente: per un verso esso significa, nel *Peri tou mē ontos*, l'inganno delle *apodeixeis*, ossia dei procedimenti dimostrativi dei pensatori metafisici contro cui Gorgia impiega la dialettica eristica, la quale disvela la essenza irrazionale del pensiero logico procedente in piena anomia (Gigon ha giustamente parlato, in proposito, di «pensiero anarchico»)¹⁷. Ma per l'altro verso *apathē* è anche, in senso positivo, lo strumento di cui si serve la retorica per produrre *peithō*, ossia il convincimento indotto dal sommovimento delle emozioni sapientemente suscitate dal *logos* medesimo.

Si mostra qui, a nostro avviso, l'aporia di fondo della concezione gorgiana della dialettica: combattere l'*apathē* delle *apodeixeis* metafisiche non è possibile se non con altra *apathē*, altro inganno del *logos* retorico. Ma così viene perduto in partenza il significato demistificatorio della stessa dialettica gorgiana: se decettivo è il pensiero metafisico unitamente ai suoi procedimenti logico-dimostrativi, altrettanto decettiva è la retorica che si serve dello stesso strumento della dialettica: il mero gioco linguistico.

Verdenius ha giustamente rilevato¹⁸ come Gorgia — ponendo il concetto parmenideo di *apathē* a base della propria teoria

della retorica — non esca dal terreno dell'eleatismo. Per di più, questo richiamo a una concezione irrazionale e magica del potere della parola — propria della tradizione arcaica — finiva col porre Gorgia in contraddizione con lo spirito illuministico della Sofistica.

Si profila a questo punto la svolta decisiva nella vicenda storica della dialettica antica. La funzione demistificatoria assegnata da Gorgia al pensiero dialettico postulava — per la sua piena attuazione — una rinnovata fiducia nei poteri della ragione e nella sua capacità di elaborazione di nuovi valori razionali.

Ma questo fu, come sappiamo, il compito storico di Socrate.

NOTE

¹ H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Stuttgart 1965², in particolare p. 25 ss.

² G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Firenze 1977², p. 189 ss.

³ Ossia: Se, se A allora B e non-B, allora non-A.

⁴ O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, p. 213.

⁵ E. Heitsch, *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides*, Akad. d. Wissensch. u. d. Literatur, Mainz 1970, in particolare le pp. 13-23.

⁶ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, ora nel volume *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972, p. 30 ss.

⁷ Ivi, p. 30.

⁸ G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari 1967, p. 23 ss.

⁹ A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli 1966, p. 215.

¹⁰ Il parallogismo consiste nell'indebita conversione degli enunciati particolari «Alcuni oggetti pensati non sono esistenti» e «Alcuni oggetti esistenti non sono pensati», negli enunciati universali «Tutti gli oggetti pensati non sono esistenti» e «Tutti gli oggetti esistenti non sono pensati».

¹¹ DK 28 B 6,5-7: «Gente incapace di giudizio: da essi essere e non-essere sono supposti come un'identità e come una non-identità e per essi di tutto vi è una strada che si rivolge in senso contrario» (trad. Untersteiner).

¹² E' verosimile che questa dottrina gorgiana sia stata ripresa dal discepolo Antistene il quale — secondo la testimonianza del *Teeteto* platonico (202b) — affermava che gli elementi primi del conoscere (στοιχεῖα) sono inattingibili dal logos (ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι), ma esperibili solo nella sensazione (αἰσθητὰ δέ).

¹³ H. J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nicht-seiende*, Berlin-New York 1973.

¹⁴ DK 81.18-19: ... ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι».

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., Firenze 1973³, vol. II, p. 216.

¹⁶ M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967², vol. I, cap. 6, p. 277 ss.

¹⁷ O. Gigon, *Gorgias «über das Nichtsein»*, Hermes LXXI (1936), p. 188.

¹⁸ M. J. Verdenius, *Gorgias' Doctrine of Deception* in G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy* (Hermes, Einzelschrift, Heft 44), Wiesbaden 1981, p. 124 ss.

BARBARA CASSIN

GORGIAS CRITIQUE DE PARMÉNIDE

Je voudrais inscrire deux phrases en exergue au *Traité du non-être*:

— Platon, *Sophiste* 237 b: L'Etranger, voulant faire comprendre que l'interdit, proféré aux premiers vers du fragment 7 du *Poème* de Parménide, est intenable, dit: «Par dessus tout et en tout cas c'est l'énoncé lui-même qui le montrerait si on le mettait suffisamment à la question» (μάλιστα γε δὴ πάντων ὁ λόγος αὐτὸς ἂν δηλώσειε μέτρια βασανισθεῖς) — et Hegel, *Science de la logique* (Theorie Werkausgabe, Francfort 1969, vol. 5, t. 1, p. 95): «Ceux qui insistent sur la différence entre l'être et le néant feraient bien de nous dire en quoi elle consiste».

Si j'ai choisi ce titre, «Gorgias critique de Parménide», c'est afin d'attirer l'attention sur un point qui me paraît, comme à Platon dans le *Sophiste*, ou comme à Hegel dans la *Science de la logique*, tout à fait crucial: on ne peut pas dire sans se contredire la différence entre l'être et le néant; c'est ὁ λόγος αὐτός, l'affirmation elle-même telle qu'elle s'énonce, qui, lorsqu'on la met suffisamment à l'épreuve, à la torture, rend manifeste et porte témoignage de cette impossibilité. Une critique de Parménide doit ainsi porter d'abord et avant tout sur la κρίσις, le «partage», la «crise», que Parménide instaure entre l'être et le non-être au point de départ de son *Poème*, et de la philosophie. Tel est à mon avis l'objet essentiel du *Traité du non-être* de Gorgias, et je voudrais tenter de caractériser la manière spécifiquement sophistique d'opérer cette critique de la krisis.

«Gorgias critique de Parménide», et, plus largement, «Gorgias critique de l'éléatisme», c'était un cheval de bataille, et c'est peut-être devenu un lieu commun, de cette «réhabilitation de la sophistique», à laquelle nous assistons depuis un certain temps et à laquelle ce colloque ne saura manquer de contribuer. Pour situer les choses à grands traits, on tient avec les *Etudes sur l'éléatisme* de Guido Calogero (1932) un argument massue contre la thèse jusqu'alors dominante de Heinrich Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, 1912), selon laquelle la sophistique n'appartient pas à l'histoire de la philosophie mais à l'histoire de la rhétorique, et pour qui le *Traité du non-être* se disqualifie philosophiquement comme un jeu (παίγνιον), voire comme une «farce»¹. Hans Joachim Newiger ou Giuseppe Mazzara² l'analysent fort bien dans leurs introductions respectives: on peut grâce à Calogero réhabiliter Gorgias comme penseur, en mettant en évidence les liens critiques que ses thèses entretiennent avec la doctrine et l'argumentation des Eléates, et en rendant ainsi manifeste sa parenté avec Protagoras, ou même avec un groupe sophistique élargi.

La réhabilitation à laquelle on assiste alors contredit la thèse rhétorique au moyen d'une antithèse empiriste: à «la sophistique, ce n'est qu'un *logos*», on oppose un «non, la sophistique traite des *pragmata*, elle va aux choses même». C'est probablement G. B. Kerferd, dans son article de 1956³, qui s'enfonce le plus loin dans cette interprétation, jusqu'à forcer, me semble-t-il parfois, en fonction d'elle la lettre même du *Traité*.

Les connotations de ce jugement, et la valeur qu'on reconnaît à la position sophistique, peuvent à partir de là varier considérablement — d'un empirisme subjectiviste à une ontologie phénoménologique. Les sophistes, Gorgias donc fort proche de Protagoras, sont un moment nécessaire de l'histoire de la philosophie: ils réfutent l'abstraction vide de l'être éléatique par la considération des choses effectives, de la réalité du monde sensible et vivant, pluralité, mouvement, subjectivité; en tant que tels — comme plus tard et sur un autre mode l'*Aufklärung* —, ils doivent être salués et dépassés (on reconnaît dans la lignée de Hegel, Walter Bröcker par exemple: «Das was Parmenides als den Irrtum der urteilslosen Haufen verworfen hatte, das ha-

ben sie auf den Thron der Wahrheit gesetzt. Die Erkenntnis dass auch das ein Irrtum war verdanken wir Platon») ⁴. Avec plus de «thymos» et de sympathie, on pourra interpréter le souci non relativiste des *pragmata* comme une instance de l'humanisme qui donne sens à cette tragédie phénoménologique qu'est l'existence (on entend là Mario Untersteiner). On peut enfin, de façon plus critique à l'égard de la grande tradition métaphysique, insister sur une interprétation anti-idéaliste des *pragmata*, et considérer le moment sophistique comme un moment de lucidité de la philosophie, non platonicien dès avant Platon: aujourd'hui que nous ne cessons de prétendre renverser et dépasser le platonisme, c'est un moment à analyser et à savourer (dans la lignée de Nietzsche, et quelque soit l'absolue différence de ton et de style, je placerais volontiers l'intention du dernier Kerferd, *The Sophistic Movement*, 1981) ⁵.

Disons le d'entrée de jeu, cette réhabilitation là, et toutes les réhabilitations de ce type, me paraissent encore entièrement tributaires de la condamnation platonico-aristotélicienne, de cette même condamnation précisément que l'accusation de «rhétorique», et la mise hors philosophie, prenait sans appel à son compte. Comparons quelques phrases. Platon, dans le *Théétète* (160 de), fait équivaloir Homère, Héraclite, la tribu qui les suit, le *logos* de Protagoras (πάντων χρημάτων ἄνθρωπος μέτρον εἶναι) et la thèse de Théétète selon laquelle «la science n'est rien d'autre que la sensation». Aristote amplifie cette construction doxographique (y ajoutant, à la stupéfaction du lecteur attentif, l'exception même: Parménide; mais cela requiert à soi seul une autre demi-heure de commentaire) ⁶ dans la réfutation qui, au livre Gamma de la *Métaphysique*, doit servir à démontrer l'indémontrable principe de non-contradiction: «de façon générale, c'est parce qu'ils tiennent pour pensée la sensation, elle qui est par ailleurs altération, qu'ils peuvent affirmer que ce qui apparaît dans la sensation est nécessairement vrai» (5, 1009 b 12-14).

Il me semble indéniable que G. B. Kerferd lui-même s'inscrit dans cette interprétation, lorsqu'il affirme par exemple: «For them (the sophists), the starting point was the phenomenal world itself, regularly seen as constituting the whole of reality,

and consequently as the only possible object of cognition» (*Sophistic Movement*, p. 72). Toute la différence tient alors simplement en ce qu'il ne s'agit plus là, comme pour Platon et Aristote, d'une insuffisance ou d'une erreur aux conséquences théoriquement et pratiquement déplorables, mais bien plutôt d'une position alternative, en elle-même digne d'intérêt et déjà moderne.

Que se soit aujourd'hui opéré un renversement des valeurs en philosophie, et que la sophistique se retrouve, en tant qu'empirisme plus ou moins rationaliste ou plus ou moins phénoménologique, affectée d'un signe positif, n'a rien en soi de bien surprenant. Mais s'en tenir à une telle réhabilitation me paraît pourtant tout à fait insuffisant: c'est laisser de côté, sur la foi d'un amalgame doxographique si savamment hostile et efficace qu'il n'affleure même plus à notre conscience philosophique, l'essentiel ou plutôt le spécifique de la sophistique.

Gorgias ne se contente pas de «placer le monde de la *doxa* sur le trône de l'*aletheia*», même si c'est là l'un des effets possibles de son discours. A vrai dire, pas plus Platon qu'Aristote ne s'arrêtent eux-mêmes à une telle caractérisation. Ainsi Socrate vient, pour sa part, au secours de la thèse qu'empirisme et relativisme laissent orpheline, et fait l'apologie de Protagoras: le sophiste ne transforme pas le faux ou l'opinion en moins faux ou en vérité, il transforme les «états», et fait passer du «moins bon» au «meilleur» («il faut faire l'inversion des états, car l'un vaut mieux que l'autre», μεταβλητέον δ'ἐπὶ θάτερα ἁμείνων γὰρ ἢ ἐτέρα ἕξις, 166 d - 167 d); mais tandis que «le médecin transforme par les remèdes», c'est «par les discours» qu'opère le sophiste. Aristote, de son côté, poursuit sa réfutation en distinguant des physiologues dont l'erreur est facile à dissiper un dernier bastion d'irréductibles: ceux qui parlent non sous l'emprise de difficultés réelles mais λόγου χάριν, «pour le plaisir de parler», «à la grâce du discours» (Γ 6, 1011 b 2s.; cf. 1011 a 4; 15). L'empirisme qui serait la doctrine physique convenant à une science de l'homme, se trouve ainsi relayé par une instance logique, par du discursif.

Nous voici parvenus à la seconde thèse majeure concernant la sophistique. Après «les sophistes sont des empiristes»: «les sophistes sont des logiciens». Certes, leur discours traite des

pragmata, et il a une efficacité mondaine (dans tous les sens du terme), mais ce n'est pas parce qu'ils sont d'abord empiristes, c'est parce qu'ils parlent.

A ce point, le risque est grand de revenir à la case départ, et de répéter avec Platon et Aristote que, parlant au lieu de penser, les sophistes se cantonnent dans le semblant, et sont ainsi seulement de pseudo-philosophes (ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη <sc. φιλοσοφία>, οὗσα δ'οὐ, *Met.* Γ 2, 1004 b 26). Et comment n'être pas tenté de poursuivre alors avec Gomperz, et de dire qu'en effet ils appartiennent bel et bien à l'histoire de la rhétorique? Il me semble pour ma part que, si l'on parvenait à ne plus interpréter la rhétorique conformément à la pente de l'histoire qui l'a fait irrésistiblement passer du philosophique au littéraire, ce jugement serait après tout, dans son unilatéralité, plus vrai que l'autre. Mais pour éviter les contresens et les malentendus, à «rhétorique» substituons la plus littérale «logique», ou le terme moins équivoque encore de «discursif». La critique que Gorgias fait de Parménide, son refus de la *krisis* parménidéenne, ne se laisse, je crois, saisir adéquatement que de ce point de vue discursif. Mais loin qu'on retombe par là dans la non-philosophie, on se trouve au contraire confronté à une prise de position si forte à l'égard de l'ontologie et de la métaphysique en général qu'elle pourrait bien être philosophiquement non dépassable.

Sur le non-étant ou sur la nature: le titre conservé par Sextus Empiricus (*Contre les Mathématiciens*, VII, 65) au traité de Gorgias est provocant. C'est le titre même donné aux écrits de presque tous les philosophes présocratiques, qui composèrent un traité *Sur la nature*; mais c'en est aussi l'exact renversement puisque tous ces physiciens, et entre tous Parménide, désignent par nature ce qui croît et vient ainsi à la présence: l'étant. Ainsi l'identité de l'intitulé accompagne l'altérité la plus extrême: parler de la nature, ce n'est pas, comme ils croient tous, parler de l'étant, mais bien plutôt traiter du non-étant.

«Rien n'est; si c'est, c'est inconnaissable; si c'est et si c'est connaissable, c'est incommunicable».

Les trois thèses de Gorgias se présentent à leur comme un renversement ironique ou grossier du Parménide scolaire

dont tout un chacun, de Platon jusqu'à nos jours, a du retenir: d'abord qu'il y a de l'être puisque l'être est et le non-être n'est pas; ensuite que cet être est par essence connaissable puisque être et penser sont une seule et même chose; moyennant quoi la philosophie, et plus particulièrement cette philosophie première qu'on nomma métaphysique, a pu s'engager tout naturellement sur son chemin: connaître l'être, et se monnayer en doctrines, disciples et écoles.

Or cette série de renversements n'intervient pas de l'extérieur comme un tour de passe-passe arbitraire. Au contraire, elle tient au *Poème* lui-même et s'effectue de par sa seule répétition. Comme le disait Platon à propos de l'interdiction de penser les non-étants, c'est l'énoncé qui est à lui-même son propre démenti. Et tout le travail de Gorgias est de faire apparaître en le répétant que le poème ontologique est déjà en soi un discours sophistique.

Je me contenterais, pour en faire la preuve, des toutes premières lignes de la démonstration propre à Gorgias pour sa première thèse «Rien n'est» dans la version de l'Anonyme⁷. Que rien n'est: la déesse parménidéenne révélait au philosophe deux voies, l'une que «est», l'autre que «n'est pas», et ordonnait solennellement d'éviter la seconde. Aussi Gorgias ne s'y engage-t-il pas, ce qui serait une violence toute externe, et donc anodine. Il se contente de répéter le geste de l'évitement. Mais pour éviter le chemin interdit, il faut encore pouvoir l'identifier comme tel. Le point de départ minimal du rengagement philosophique est donc une proposition du type «n'est pas n'est pas» ou «le ne pas être est ne pas être» (εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι).

Mais cette simple proposition, d'une exigence minimale, est déjà catastrophique. Car, dès qu'il est enclenché, rien ne peut arrêter le processus de l'identité; il se déroule conformément à la description qu'en fournit Parménide pour le «est» — ou plutôt conformément à ce qui s'effectue dans et par le *Poème*⁸ — de telle sorte que le verbe, par cette application prédicative de lui-même à lui-même, advienne effectivement comme sujet: le non-étant *est* non-étant, tout comme l'étant *est* étant (τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν ὄν). Dès lors, le non-étant est tout autant, et pas moins, que l'étant (οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη);

et il devient impossible, en énonçant le seul verbe *est* de savoir si le sujet quel qu'il soit auquel on a affaire, dans les phrases comme dans le monde, τὰ πράγματα, *est* comme *est* le non-étant ou bien comme *est* l'étant, s'il est plutôt non-étant qu'étant (οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα). Impossible donc de savoir si le chemin sur lequel on se trouve engagé est bien celui du «est», ou seulement celui du «n'est pas».

Ainsi, c'est le mouvement même de différenciation entre «n'est pas» et «est», le dire de l'identité du «n'est pas», qui produit leur indistinction: comme le note Hegel, «ceux qui insistent sur la différence entre l'être et le néant feraient bien de nous dire en quoi elle consiste». Toute la fidélité, perverse, de Gorgias tient à la dire, au lieu et place de Parménide, là où l'origine défaille. La répétition que le discours fait ainsi du poème est assurance dans tous les sens du terme, et en cette assurance réside le renversement.

Cette répétition catastrophique du geste de l'engagement se fait, on l'entend, au moyen d'une autre répétition, celle constitutive de la proposition d'identité. L'identification du sujet exige sa répétition en prédicat et l'affirmation de l'identité des deux; elle implique donc simultanément l'énoncé de leur différence. Dès que «le non-être est non-être», εἰ τὸ μὴ εἶναι ἐστὶ μὴ εἶναι, dans le grec comme le français, les deux termes n'ont plus rien d'identique. Et plus encore dans le grec où, faute d'une taxinomie normative, le prédicat ne se repère qu'à l'absence d'article en toute légalité grammaticale. L'article obligé devant le sujet est la marque de sa consistance, de sa substantialité; il indique que toute position d'un sujet dans une proposition d'identité implique une présupposition d'existence, ou encore que pour dire «le non-être est non-être», il faut avoir toujours déjà préféré: «le non-être est». C'est ainsi le discours tout seul qui, dans sa linéarité constitutive, ne peut s'empêcher de produire cette catastrophe que le sophiste se contente de faire entendre.

Ainsi, le sophiste, loin de se réfugier d'emblée dans le non-être comme en un repaire inexpugnable ainsi que le lui reproche Platon, rend simplement manifeste que l'exception, l'équivoque, en un mot le sophisme, sont la faute de l'autre, qu'ils tiennent au «est» et à son traitement ontologique. Car c'est plu-

tôt l'identité à soi de l'être qui fait jeu de mots. Avec «l'être est être», la différence entre sujet et prédicat est insensible, comme anesthésiée, puisque les deux séquences «l'être est» et «l'être est être» se confirment, voire se confondent, ainsi que les deux sens, existence et copule, du «est». Loin que le sophisme profite d'une équivoque, c'est au contraire l'énoncé d'identité traditionnel qui se sert de celle du "est", l'exploite et la dissimule, pour l'ériger en règle. Seul le cas du non-être permet de prendre conscience du cours du discours et de la différence normalement inscrite dans l'énoncé d'identité: c'est le *n'est pas* qui doit devenir la règle du *est*. Le sophisme produit ainsi le manque constitutif de l'origine et, en l'assurant, énonce et dénonce l'origine comme défaut équivoque du sophisme.

L'opérateur de la critique n'est donc pas l'évidence sensible des *pragmata*, mais le fait de la réalité du *logos*. Le monde extérieur ne fait pas irruption pour convaincre Parménide d'erreur, ou d'utopie, et le discours du sophiste ne me paraît pas réfuter Parménide par un plus grand souci d'adéquation aux choses, mais par une plus grande attention au discours lui-même. C'est pourquoi je proposerais, pour caractériser cette position, de reprendre un terme de Novalis, celui de «logologie»; ni rhétorique où les genres finissent par n'avoir d'autre intérêt que scolaire, ni ontologie où la parole a en charge de dire l'être comme il est; mais logologie, où le discours est l'instance dominante, comme dans la rhétorique, et où s'il y a de l'être, comme dans l'ontologie, c'est seulement dans la mesure où le discours fait être, dans la mesure où le discours est.

Esquissons en effet le monde où nous transporte le *Traité du non-être*: si rien n'est, que se passe-t-il? Le discours n'a plus à être adéquat au réel: puisqu'il n'y a pas de réel, il n'y a pas non plus de conformité exigible. Le discours, qui est tout ce qu'il y a, devient une vaste performance, un «speech-act» généralisé, et le monde est, et n'est que, ce qui est ainsi «performé». Être, pour autant qu'on veuille encore dire le mot, c'est être un effet de dire: où l'on retrouve les *pragmata* non comme donné mais comme résultat, dépôt des phrases, le monde comme produit du discours.

On objectera que le statut du langage, et celui, corrélatif

des *pragmata* qui est ici décrit, est déduit seulement du premier moment — rien n'est —, alors que ce sont les hypothèses suivantes, et en particulier la troisième, qui mettent explicitement en jeu la dimension du dire.

Notons d'abord que la structure de recul, d'emboîtement des trois hypothèses, certes caractéristique de la manière réfutative en général, met déjà en acte la façon dont le discours s'autorise à «feindre», c'est-à-dire à fabriquer des mondes incompatibles.

Pour sa part, le déroulement de la seconde hypothèse — si c'est, c'est inconnaissable — ne peut que confirmer notre analyse: c'est en vertu du même procédé de répétition de Parménide, répétition cette fois de l'équivalence entre être et pensée, qui fonde la possibilité de connaître, que Gorgias est contraint d'affirmer le contraire, l'impossibilité de connaître, par impossibilité de distinguer entre ce qui est et ce qui est simplement pensé — où il faut ranger ce qui est simplement dit⁹. Il faut et il suffit que je dise «des chars luttent en pleine mer» pour que des chars luttent en pleine mer: à tirer les conséquences de l'équation parméniéenne, rien ne permet de savoir si les *pragmata* sont des données immédiates de la perception, ou bien plutôt les produits de la présentation discursive.

La troisième thèse — si c'est et si c'est connaissable, ce n'est pas montrable aux autres — explicite thématiquement le statut du *logos*. Le *logos* n'est pas un *pragma*, ni réciproquement; et celui qui dit dit un dire, jamais une chose¹⁰. A ce niveau, les *pragmata* réapparaissent comme évidence sensible, c'est-à-dire comme réalité distincte de la fiction. Comment maintenir alors qu'elles sont les effets du discours?

Il faut remarquer, d'abord, qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse de recul, d'une concession faite à cet adversaire qu'est la *doxa*. Puis le mode d'être de ces *pragmata* est lui aussi remarquable. Les choses sont atomisées en «visibles», «audibles»..., non liés et non réductibles; elles ne sauraient se constituer en objet de synthèse perceptive, si bien qu'elles ne sauraient devenir le corrélat de la connaissance pour un sujet, de son côté, difficile à unifier; encore moins bien sûr pour une intersubjectivité, impossible à mettre en oeuvre. Ces *pragmata* sont incapa-

bles de s'organiser en «cosmos», de former un monde. On ne peut faire à partir de là ni induction ni déduction, ni analyse ni synthèse: il est absolument impossible de les confondre avec les objets d'expérience nécessaires à un empirisme conséquent.

Quel est alors leur rapport au discours? Le *logos*, on l'a vu, n'a pas de sens; il ne désigne pas ni ne signifie les *pragmata*. Qu'il y ait ou non un réel, que ce réel soit ou non connaissable, en tout état de cause, cela ne change rien: le *logos* par définition ne peut le représenter et n'a pas à le faire: οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν¹¹. Si la relation de signification existe, il faut l'inverser; c'est ainsi que j'interprèterais la très énigmatique contrepartie de cette même phrase: ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται; la signification du *logos* ne peut être appréhendée qu'ensuite, après coup (γίνεται et non plus ἐστιν) exactement comme pour les oracles¹². Puisque le dehors se conforme au dire, n'est saisissable et structuré, donc existant, que par là même, alors le dehors fournit effectivement en retour des indications sur le dire. C'est ainsi que le monde est bel et bien un produit du discours. On le vérifierait sur l'*Eloge d'Hélène* par exemple, qui, loin de nous présenter adéquatement l'Hélène de Troie existant en dehors de lui dans le réel de la guerre et des Poèmes homériques, lâche dans le devenir (Euripide, Isocrate, Dion Chrysostome, jusqu'à Offenbach) une Hélène innocente, en un «jeu» producteur de monde comme celui de l'enfant héraclitéen. Son sens, c'est son effet, et non seulement l'effet «rhétorique» produit sur les comportements des auditeurs mais, «logologiquement», son effet-monde¹³.

Esquissons pour finir la perspective ouverte par cette relation d'inversion entre *logos* et *pragmata*. Si l'intérêt ne se porte plus sur la *physis* et la physiologie — nature et vérité sur la nature —, alors peut prendre place, comme monde du discours performant, le *nomos*, ces dires techniques que sont les lois, et la procédure d'énonciation et de vérification de ces dires que constitue et qui constitue la cité. Au physique que la parole découvre peut se substituer le politique que le discours crée, dans toutes ses dimensions éducative, délibérative, judiciaire et même théâtrale, où tiennent effectivement, comme on sait, les pièces essentielles du puzzle sophistique. Car «une

dilapidation d'énergie» (pour Georges Bataille¹⁴, le potlatch, pour nous ce potlatch qu'est le discursif) «est toujours le contraire d'une chose, mais elle n'entre en considération qu'entrée dans le monde des choses, changée en chose», comme s'est changé pour nous ici en *pragma* le *Traité du non-être* de Gorgias.

NOTE

¹ Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916.

² H. J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nicht-seiende*, 1973; G. Mazzara, *Gorgia ontologo e metafisico*, 1982.

³ G. B. Kerferd, *Gorgias on nature or that which is not*, *Phronesis* I (1955), 3-25.

⁴ *Gorgias contra Parmenides*, *Hermes* LXXXVI (1958), p. 440.

⁵ Je laisse de côté, faute d'y reconnaître mes sophistes, la thèse de G. Mazzara selon laquelle le sophiste, qui croit à la «permanence ontologique» des *pragmata*, initie «la voie de la double vérité», savoir scientifique et opinion, sur laquelle vont s'engager «Aristote, aligné sur Platon», et «tous deux, alignés sur Gorgias» (*op. cit.* p. 290-302).

⁶ Cf. *Parménide sophiste: la citation aristotélicienne du fragment XVI*, par Barbara Cassin et Michel Nacy (à paraître).

⁷ 979 a 25-28: εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἐστὶ μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. Τὸ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστὶ μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα.

⁸ La lecture du *Poème* qui rend possible une telle répétition a été faite dans *Si Parménide* (Lille, Paris, 1980).

⁹ Cf. *Parménide*, B 3 DK; *M. X. G.*, 980 a 9-19; *Adv. Math.* VII, 77.

¹⁰ *M. X. G.*, 980 b 3: καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα; 19: διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους; cf. *Adv. Math.*, 84: C'est ce qu'Alexandre Mourelatos analyse avec la plus grande pertinence comme refus d'une théorie référentielle du sens (cf. *infra*) *Gorgias on the function of language*.

¹¹ *Adv. Math.*, VII, 85.

¹² D'après certaines étymologies, *μηνυτικόν* appartiendrait au vocabulaire de la mantique. Sur le rapprochement discours sophistique - discours oraculaire, cf. *Isocrate, Vies des Sophistes*, I, 481.

¹³ Si notre hypothèse se vérifiait, alors la perspective behaviouriste esquissée par Alexandre Mourelatos (*op. cit.*, *infra*) semblerait seulement partielle.

¹⁴ *La part maudite*, I, 89 (Paris, 1949).

MARIAN WESOLY

LE TECNICHE ARGOMENTATIVE DI GORGIA
INTORNO ALLA TESI CHE NULLA ESISTE

Lo studio delle tecniche argomentative usate da Gorgia è complicato dal fatto che non abbiamo a disposizione il suo trattato *Intorno al non ente o della natura* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως), ma soltanto due esposizioni posteriori: una pervenutaci fra le opere di Aristotele sotto il titolo *De Melisso Xenophane Gorgia* (979a11-980b21) e una tramandataci da Sesto Empirico (*Adv. Math.* VII 65-87). La prima opera è attribuita nei manoscritti ad Aristotele, ma soltanto pochi studiosi l'hanno considerata come genuina¹. Molti, invece seguendo la *manus secunda* del manoscritto R (Vaticanus 1302), hanno sostenuto che l'autore è Teofrasto dato che Simplicio sotto il nome di Teofrasto ci riporta un brano assai simile a quello del MXG². Ma questa ipotesi è stata decisamente respinta da Diels, il quale ha attribuito il MXG ad un eclettico peripatetico del I secolo dopo Cristo³. Con alcune modifiche l'opinione di Diels è stata condivisa da altri (Zeller, Gomperz, Robin, Gigon, Kerferd). Untersteiner, invece, analizzando la sezione dell'opuscolo su Senofane e Melisso, sostiene che l'autore è un seguace della scuola megarica, proveniente probabilmente dalle file dei Peripatetici⁴. Negli studi recenti prevale però l'opinione che il MXG è stato scritto da un Anonimo, in quanto conterrebbe materiale eterogeneo, parte del quale tendente ad «eleatizzare» Senofane, come sostiene Wiesner; oppure, come afferma Cassin, il MXG non è

che un testo anonimo a carattere dossografico («le discours tenu sur le doxographe est un discours doxographique») ⁵. Anche Mansfeld parla di un Anonimo, ma tenta di individuarlo come un tardo Pirroniano aristotelico, il quale applicava due tropi di Agrippa, cioè il quarto «per ipotesi» ed il primo concernente il «disaccordo» ⁶.

Non ci sembra tuttavia di poter condividere la tesi di quanti parlano di un Megarico o di un Anonimo, almeno per la parte riguardante Gorgia, dato che certi brani di essa possono essere spiegati bene in termini aristotelici. Non potendo in questa sede discutere gli elementi aristotelici dell'opuscolo, ci limiteremo alla ricostruzione generale della prima tesi di Gorgia: «niente esiste», e cercheremo di precisare le sue tecniche argomentative. In margine a questo problema indicheremo anche certi elementi dello stile e del metodo aporematico che potrebbero fare pensare ad una probabile paternità aristotelica.

Nella sua edizione dei *Presocratici* Diels ha riportato tra i frammenti gorgiani il riassunto di Sesto Empirico, ma ha trascurato, a torto, quello del MXG. Esso è stato giustamente ripreso da Untersteiner come la fonte indispensabile dell'opera gorgiana περὶ τοῦ μὴ ὄντος ⁷. Anzi, gli studi recenti quasi unanimemente considerano migliore la versione del MXG per quanto riguarda la ricostruzione del pensiero di Gorgia ⁸, nonostante i gravi problemi testuali, almeno in certi punti. Ma il lavoro fondamentale di Barbara Cassin risolve molti dubbi filologici e propone, tra l'altro, un'interpretazione interessantissima di Gorgia in rapporto al poema di Parmenide. Rimane però ancora una possibilità interpretativa che prende in considerazione lo scritto MXG come opera aristotelica. Partendo da questo punto di vista indicheremo in seguito un'altra lettura di alcuni dei brani che nel testo si riferiscono a Gorgia.

Non possiamo qui affrontare le divergenze tra le due fonti relativamente alla ricostruzione della prima tesi di Gorgia che nulla esiste. Basti notare certi particolari. E' stato bene osservato che Sesto si interessa al discorso gorgiano in quanto «scettico»; inserisce quindi l'argomentazione di Gorgia in una prospettiva scettica, aggiungendo inoltre certi schemi concettuali di provenienza posteriore ⁹.

Possiamo schematizzare in modo generale le due versioni riguardo alla struttura della prima tesi gorgiana, mettendo a confronto i punti principali dell'argomentazione:

MXG	SESTO
(A I) Non è né essere né non essere	(S I) Il non ente non è
(A II) Se è qualcosa,	(S II) Se l'ente è,
(1) o è eterno o è generato;	(1) o è eterno o è generato; o è eterno e generato insieme;
(2) o è uno o molti;	(2) o è uno o molti;
(3) o si muove...	(S III) Non è né l'ente né il non ente insieme.

L'autore del MXG indica esplicitamente una successione dei due argomenti usati da Gorgia: l'uno chiama la sua «dimostrazione propria» (ἴδιος αὐτοῦ ἀπόδειξις), la quale, come vedremo, è costituita da certe inferenze subordinate in cui il verbo *esti* viene inteso ambigualmente; per quanto riguarda poi l'altro argomento, esso viene esposto mediante una forma condizionale, il cui conseguente è composto dalle alternative. Evidentemente Gorgia ha presentato prima la sua «dimostrazione propria» che nulla esiste, indirizzata contro Parmenide, e dopo ha dedotto la stessa tesi attraverso un confronto delle opinioni contrarie espresse dai filosofi precedenti intorno agli enti (cf. MXG, 979a 13-24).

L'esposizione di Sesto è invece disposta in tre parti in modo disgiuntivo e troppo schematico. Lo schema del loro procedimento costituisce una tripartizione: Sesto parte infatti dalla giustificazione della non esistenza del non ente (S I), poi dimostra la non esistenza dell'ente (S II), e infine in modo sintetico riprende insieme l'ente e il non ente riguardo alla loro non esistenza (S III). Egli probabilmente non ha riconosciuto la vera e propria struttura dell'ἴδιος ἀπόδειξις, la quale non è una *reductio ad absurdum*, ma si incentra su certe inferenze dovute all'uso ambiguo del verbo *esti*. Lo scettico dovette quindi considerare come schema dimostrativo universale quello della seconda pro-

va di Gorgia che nulla esiste, la quale, come vedremo, costituisce, per l'appunto, un'argomentazione indiretta per assurdo. Così Sesto ha preso il non ente e l'ente come alternative, aggiungendo, a torto, ancor quella terza alternativa «il non ente e l'ente insieme».

Ma c'è di più. Nel punto (S II 1) Sesto usa anche una tripartizione in riferimento alle alternative disgiuntive, mentre invece l'autore del MXG si serve solo dell'alternativa bimembre. Abbiamo qui forse un'aggiunta di Sesto intesa come integrazione a scopo scettico, cioè per escludere globalmente qualsiasi alternativa. Nella versione del MXG non c'è nessuna traccia di questa tripartizione e Gorgia non sembra averla usata.

Dobbiamo qui sottolineare anche un'altra integrazione di Sesto, vale a dire nel punto (S II) lo scettico formula l'antecedente del condizionale come segue: «se l'ente è, ...», mentre invece il testo del MXG lo pone come segue: «se è qualcosa (τ),...». Probabilmente Gorgia non ammette qui l'antecedente in modo da poter respingere l'esistenza dell'ente come tale, ma volendo rifiutare certe posizioni ontologiche sulla natura degli enti, ha conferito all'oggetto della confutazione un massimo di indeterminatezza mediante il neutro τ , enclitico in tutti i casi. Difatti la non esistenza dell'ente derivava già dalla sua «dimostrazione propria», ma qui il Sofista procede con l'argomentazione che non esiste «alcunché» valendosi di questa espressione che ha un significato del tutto generico.

Naturalmente nei punti (S II 1,2) la versione di Sesto è più minuta nei particolari e non dobbiamo trascurarla. Ma in complesso l'esposizione del MXG è più attendibile, e soprattutto, per quanto riguarda la ricostruzione delle tecniche argomentative di Gorgia, dobbiamo basarci su questo testo.

Passiamo ora alla ricostruzione della «dimostrazione propria» (originale, personale) di Gorgia, la quale viene riferita dall'autore del MXG nel modo seguente:

«Se infatti il non essere è ($\xi\sigma\tau$ nel senso tautologico, esprimere l'identità) non essere, il non ente sarebbe niente di meno che l'ente. Infatti il non ente è non ente, e l'ente è ente, cosicché le cose per niente di più sono anziché non sono.

Se tuttavia il non essere è ($\xi\sigma\tau$ nel senso esistenziale), l'es-

sere — dice — essendo il suo opposto, *non è*. Se infatti il non essere è, all'essere conviene il non essere. Cosicché non ci sarebbe niente — dice — così, se *non è identico* essere e non essere. Se poi è *identico*, anche così non ci sarebbe niente; infatti il non ente *non è*, e l'ente <*non è*>, poiché appunto è *identico* al non ente. Questo, dunque, è il suo argomento proprio». (MXG, 979a 25-33).

Si suole suddividere questa «dimostrazione propria» in tre argomenti interi trovando per esse nella versione di Sesto i brani equivalenti¹⁰. Secondo me, tale procedura non rende adeguatamente la struttura interna della «dimostrazione propria», la quale non è costituita da tre argomenti indipendenti, ma piuttosto da certe inferenze strettamente collegate allo scopo di accreditare un'argomentazione sola, quella che prova che «*non è* (= esiste) né essere né non essere» (οὐκ ἔστι οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι). Questa frase, come vedremo, corrisponde all'esito nichilistico che «*niente è* (= esiste)» (οὐδὲν ἔστι, μηδὲν εἶναι) oppure che «*non c'è niente*» (οὐκ εἶναι, φησὶν, οὐδέν).

Si noti che la «dimostrazione propria» come forma di ἀπόδειξις viene formulata in una serie di condizionali con antecedenti εἰ μὲν...; εἰ γὰρ...; εἰ δὲ... (cf. anche la congiunzione ὥστε esprimente il risultato). Possiamo distinguere nell'ἴδιος ἀπόδειξις certe inferenze fondamentali che partono dai concetti di essere e di non essere intesi in modo ambiguo. Gorgia prende in considerazione, da un lato, l'essere (l'ente) e il non essere (il non ente) come soggetti della proposizione, e dall'altro usa insieme la duplice funzione del verbo «è» e «non è», per un verso tautologico, per un altro esistenziale¹¹. Così egli intende provare prima che il non ente e l'ente sono identici e dopo che ugualmente sono opposti. Possiamo riassumere approssimativamente l'argomentazione gorgiana come segue:

- (1.a) Se il non ente è non ente, e l'ente è ente, allora il non ente è *ente* (resp. il non ente è *identico* con l'ente).
- (1.b) Se il non ente è *ente*, allora il non ente è (= esiste).
- (2.a) Se il non ente è (= esiste), allora l'ente non è (= non esiste).
- (2.b) Se il non ente è, e l'ente *non è*, allora il non ente è *opposto all'ente*.

L'inferenza (1.a) è ottenuta grazie all'uso universale del principio d'identità, applicato anche al non essere, violando così il divieto parmenideo sull'impossibilità di parlare in qualunque modo del non ente.

Il Lentinese rovescia in tal modo l'assoluta esclusione del non ente e, trascrivendo una «clausola» οὐδὲν μᾶλλον adoperata da Leucippo e Democrito in un contesto alquanto simile, trova giustificazione per la conclusione che «le cose per nulla di più (o di meno) esistono anziché non esistono»¹².

Ma, d'altro canto, l'inferenza (2.b) constata l'opposizione (τὸ ἀντικείμενον) tra il non ente e l'ente, la quale è dovuta al principio di contraddizione (ἀντίφασις) che distingue antitetivamente l'affermazione «il non ente è» e la negazione «l'ente *non* è»¹³.

Sulla base di queste due inferenze, che ribadiscono, da un lato, l'identità del non ente con l'ente, e dall'altro, l'opposizione tra questi, Gorgia cerca di dimostrare che non esiste nessuno di essi. Il non ente e l'ente, determinati in modo contraddittorio, non possono essere definiti né dal punto di vista d'esistenza né da quello di non esistenza; di conseguenza, nulla esiste.

Ma il resoconto della «dimostrazione propria», riferita dal MXG, è assai conciso, e sembra che non abbiamo qui una ripetizione letterale, parola per parola, del discorso gorgiano, ma piuttosto un riassunto generale presentato ai fini di una polemica che prosegue subito dopo. Comunque, la deduzione che non esiste né essere né non essere, proveniente dalla versione del MXG, sembra essere alquanto riassuntiva e entimematica.

Dopo aver brevemente esposto la prima dimostrazione gorgiana, l'autore prosegue con una confutazione:

«Da nessuna parte risulta, da ciò che [Gorgia] ha detto, che nulla esista. Quel che infatti egli dimostra, così si può discutere dialetticamente....».

Οὐδαμῶθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν μηδὲν εἶναι. "Α γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται (MXG, 979a35-37. Cassin).

Soprattutto bisogna mettere in evidenza il senso del verbo διαλέγεται nel contesto. A torto si suole ritenere che proprio Gorgia «discute dialetticamente» la sua dimostrazione, ma dal contesto risulta evidente che si tratta di una confutazione dialettica da parte dell'autore del trattato, e ciò viene giustificato

anche dalle frasi successive del testo¹⁴. Secondo il significato tecnico del termine διαλέγεσθαι cerchiamo di precisare il senso della discussione dialettica compiuta dall'autore. A questo proposito è opportuno richiamare la chiusura dell'opuscolo, dove si dice che nello studio delle opinioni dei filosofi precedenti devono essere esaminate le aporie¹⁵. Ed in effetti, secondo l'interpretazione che di seguito darò al testo la «dimostrazione propria» di Gorgia porta appunto alla formulazione di un'aporia: è proprio questa che l'autore annunzia di voler esaminare dialetticamente (διαλέγεται). E che la presenza di un'aporia renda il discorso propriamente dialettico, ciò è una concezione tipicamente aristotelica.

Infatti negli *Elenchi Sofistici* tra i tipi di discorso nel discutere (τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων) Aristotele distingue gli argomenti dialettici, cioè quelli che «a partire dalle opinioni autorevoli conducono alla contraddizione» (*Soph. El.* 165 b3-4). Nello stesso modo viene definita la confutazione (ἐλεγχος), ossia «un sillogismo concludente alla contraddizione» del conseguente concluso dal proprio avversario (cf. *An. Pr.* II 20; *Soph. El.* 165a2-3; 170b1-2; Bonitz, p. 235b21-46). Ma un tipo particolare di confutazione viene definito come l'*aporema*, cioè «un sillogismo dialettico conducente alla contraddizione» (*Top.* 162a18). Prendendo poi in considerazione il fatto che la dialettica si occupa anche dei contrari, come viene detto nella *Retorica* (1355a34): la dialettica «conduce sillogisticamente le tesi contrarie», possiamo constatare che la nozione dell'*aporema* costituisce piuttosto un'argomentazione dialettica che consiste nel concludere il contrario della tesi dell'avversario procedendo dalle sue proprie posizioni.

E qui siamo vicini alla nozione dell'aporia nel contesto dell'argomentazione dialettica. In base ai testi aristotelici appare lecito constatare che l'argomentazione dialettica come *confutazione* è da intendere sotto la formula: «se p, allora q e non q», mentre invece l'argomentazione dialettica come *aporema* è piuttosto da intendere sotto la formula: «se p, allora q oppure r». La prima consiste nel conseguire la contraddizione, la seconda invece nel conseguire la contrarietà e ciò è dovuto al fatto che l'aporia di solito viene espressa mediante le alternative: ἢ... ἢ

(cf. *An. Post.* 71a29-30; *Metaph.* B, passim). Il senso dell'argomentazione dialettica nel MXG si riferisce, come vedremo, ad una formulazione dell'aporema: «εἰ ... ἢ ... ἢ ...».

Ma prima di esaminare questa frase aporematica dobbiamo aggiungere che, sempre secondo Aristotele, il metodo dialettico è utile in tre casi: (1) per esercitarsi nell'argomentazione; (2) per prevalere nelle conversazioni e discussioni partendo dalle stesse opinioni degli avversari; (3) per le scienze filosofiche, poiché «potendo sollevare aporie riguardo ad entrambe <le parti di ogni alternativa>, scorgeremo più facilmente in ciascuna <di esse> ciò che è vero e ciò che è falso». Inoltre (4) la dialettica è utile nell'investigare i principi propri di ciascuna scienza (cf. *Top.* I 2).

Escludendo naturalmente il caso (4), più specifico alla teoria aristotelica della scienza, dobbiamo dire che tutti gli altri usi della dialettica, e specialmente il caso (3), possono riferirsi al senso del διαλέγεται nel MXG. E proprio il metodo dialettico serve a sollevare aporie riguardo ad entrambe le parti delle alternative (πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι), per poter risolverle dal punto di vista del vero e del falso. Il verbo διαλέγεται nel MXG è, senz'altro, un richiamo ad un aporema, il cui particolare valore «aporematico» viene confermato dal testo che segue subito dopo.

Ma la frase che immediatamente segue ha nei codici un senso talmente oscuro che è stata variamente emendata ed interpretata¹⁶. Per restituire il senso dobbiamo fondarci sul contesto, cioè sulla struttura dell'ἴδιος ἀπόδειξις, in cui abbiamo già distinto le due principali inferenze: (1) e (2b). Inoltre dobbiamo conservare la forma condizionale della frase, ammessa da quasi tutti gli interpreti¹⁷. Ora per via del confronto dei due codici R e L, si deve eliminare una reduplicazione inutile in R, spiegabile come errore di trascrizione da parte dei copisti. In questo modo si potrebbe proporre la seguente lettura del testo:

R	L		
ἢ	ἢ	εἰ	Se
τὸ	τὸ	τὸ	il
μὴ	μὴ	μὴ	non
ὄν	ὄν	ὄν	ente

ἔστιν,	ἔστιν,	ἔστιν,	è,
ἢ	ἢ	ἢ	o
ἔστιν		ἔστιν	è
ἀπλῶς	ἀπλῶς	ἀπλῶς	detto in senso
εἰπεῖν	εἰπεῖν	εἰπεῖν	assoluto
εἴη		μὴ	non
καὶ		ὄν	ente
ἔστιν		[ἔστιν]	è,
εἴη	εἴη	ἢ	oppure
καὶ	καὶ	καὶ	anche
ἔστιν	ἔστιν	ἔστιν	è
ὅμοιον	ὅμοιον	ὅμοιον (oppure ὁμοίως)	simile
μὴ	μὴ	τῷ	al-
ὄν	ὄν	ὄντι	l'ente.

Accettare come si legge nei codici ὅμοιον μὴ ὄν non è corretto dal punto di vista del greco e non ha senso dal punto di vista logico, cioè non è compatibile con il contesto, dove risulta evidente che il non ente viene identificato con l'ente (a questo proposito si veda (1.a) l'inferenza gorgiana, riportata sopra, ed inoltre ciò che si dice in 979a32-33; 979b5 e 15 e 17). Che il termine ὅμοιον abbia un senso più specifico del ταύτόν, dimostreremo in seguito. Del resto nei codici si legge giustamente ὁμοίως ... τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι (979b5), e la congettura ... τῷ [μὴ] ὄντι non è giusta.

Per eliminare poi questa reduplicazione in R, proponiamo la congettura μὴ ὄν, la quale coincide perfettamente con il senso dell'espressione ἀπλῶς εἰπεῖν, spiegato da Aristotele nella *Rhetorica* (II 24, 1402a2-5). Ma anche su questo punto torneremo fra poco.

Quindi, secondo me, il senso dell'argomentazione dialettica è il seguente:

«Se il non ente è, o è detto in senso assoluto non ente, oppure è anche simile all'ente». (MXG, 979a35-36).

Difatti la «dimostrazione propria» di Gorgia viene trascritta in vista dell'esistenza del non ente e intesa aporeticamente attraverso due casi alternativi, ossia quelli che erano stati già,

successivamente, introdotti da Gorgia riguardo alla predicazione esistenziale, onde il non ente è opposto all'ente, e riguardo alla predicazione tautologica, onde il non ente è identificato con l'ente. La tesi da respingere dialetticamente viene espressa in forma condizionale con l'antecedente «se il non ente esiste», e con il conseguente prospettato come alternativa riguardante l'esistenza del non ente «in senso assoluto» e l'esistenza del non ente «in modo simile» all'ente

L'autore avrebbe quindi riformulato queste due illazioni gorgiane circa l'esistenza del non ente, usando una terminologia tecnica ed un metodo aporematico che sono schiettamente aristotelici. Dei suddetti due modi d'esistenza del non ente, il primo è stato inteso come ἀπλῶς εἶπεῖν. Non c'è dubbio che l'espressione τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι è tipicamente aristotelica e indica la predicazione «in senso assoluto», cioè senza ulteriori determinazioni nel dare una definizione¹⁸. Nella *Retorica* (II 24), descrivendo i *topoi* degli entimemi apparenti, Aristotele individua, per l'appunto, un sillogismo apparente nell'argomentazione dialettica, causato dall'uso del verbo *esti* «in senso assoluto e non in senso assoluto».

«Inoltre, come nei discorsi eristici, <usando l'è> in senso assoluto e in senso non assoluto, cioè <predicando> un alcunché, genera un sillogismo apparente, come ad esempio nelle argomentazioni dialettiche <si conclude> che *il non ente* è [ente], <premesse> che *il non ente* è *non ente*..., così...» (*Rhet.* 1402a 2-5)¹⁹.

Aristotele ci dice chiaramente che si tratta di un sillogismo, pertanto la frase «il non ente è», in cui l'è viene inteso «in senso assoluto», deve costituire la conclusione, mentre invece la frase «il non ente è non ente», la quale non esprime l'è «in senso assoluto», ma in quello tautologico, deve costituire una delle premesse. Manca però un'altra premessa, dato che questo sillogismo è entimematico, ma non è difficile ricavarla dalla struttura della «dimostrazione propria» di Gorgia esposta nel MXG 979a 26-27. Questa premessa e la seguente: «e l'ente è ente», intesa anche μὴ ἀπλῶς (si veda la nota 19).

Mi pare sicuro che una correlazione debba essere stabilita fra l'esposizione dell'ἵδιος ἀπόδειξις nel MXG e questa allusione

fatta da Aristotele nella *Retorica* nel brano sopra citato. Tale legame potrebbe essere una conferma ulteriore a sostegno dell'autenticità dello scritto su Gorgia. Inoltre, la formulazione di questo sillogismo apparente trascritta da Aristotele nella *Retorica* (e, come vedremo, anche altrove), potrebbe giustificare la nostra interpretazione della prima parte dell'ἴδιος ἀπόδειξις, riassunta da noi nell'inferenza (1.a), ossia «se il non ente è non ente, e l'ente è ente, allora il non ente è *ente*» (cioè, «il non ente e l'ente sono *identici*).

Ma c'è di più. Nel libro Z 4, a proposito della spiegazione circa il motivo per cui il verbo «è» (τὸ ἔστι) non si predica sempre nello stesso modo, bensì «in senso assoluto» solo del *che cos'è*, cioè della sostanza, mentre delle altre categorie si predica «non in senso assoluto», Aristotele ci riporta in parte lo stesso esempio che ha citato nella *Retorica*: «...alcuni dicono del *non ente*, dialetticamente, che è *non ente*, ma non in senso assoluto, bensì come non ente...» (*Metaph. Z 4*, 1030a25-26)²⁰. Chi sono τινες? Secondo i commentatori si accennerebbe a Platone (*Soph.* 237), ma noi sosteniamo che l'accento sia diretto principalmente ad una delle premesse dell'inferenza gorgiana (1.a), la quale viene intesa οὐκ ἀπλῶς.

Inoltre riteniamo che Aristotele abbia accennato all'argomentazione gorgiana anche nella *Fisica* (I 3), dove si dice sui due argomenti derivati dal monismo eleatico. «Alcuni hanno dato il loro assenso ad entrambi gli argomenti, cioè a quello che il tutto è l'uno, se l'ente significa l'uno, giacché «è *il non ente*»; ed anche a quello ricavato dalla dicotomia, ponendo grandezze indivisibili. E' però evidente, ma non è vero che — se l'ente significa l'uno e non è possibile insieme la contraddizione — non sarà affatto *il non ente*; nulla infatti impedisce che *il non ente* sia non in senso assoluto, bensì come *il non essente alcunché*» (*Phys. I 3*, 187a1-6).

Penso che Aristotele si riferisca a Gorgia e a Leucippo: l'uno in quanto continuatore, ma in direzione opposta, di Parmenide, l'altro in quanto continuatore, sempre in direzione opposta, di Zenone²¹. Ciò significa che le conseguenze derivanti dal monismo eleatico portano, per un verso, all'atomismo, e per un altro, alla sofistica gorgiana, la quale introduce l'esistenza del

non ente allo stesso titolo che l'ente, e giunge poi alla posizione nichilistica. Nel testo sopra citato Aristotele indica anche la sua propria soluzione del problema circa il non ente, soluzione ripresa probabilmente da Platone (*Soph.* 237 sgg.), consistente nel dire che «il non ente è» non in senso assoluto, cioè, bensì come «il non essente alcunché», cioè nel senso predicativo. Si noti che tale affermazione viene ribadita anche nel MXG a proposito della critica all'esistenza del non ente in senso assoluto. Gorgia «dice che il non essere non sarebbe altro di meno che l'essere, se pure anche il non essere fosse alcunché, dal momento che nessuno dice che il non essere non è in nessun modo». (MXG, 979b2-4).

La concezione eleatica che l'ente è uno e identico, viene ad abolire la contraddizione, cioè la distinzione fra affermazione e negazione. Analogo il senso nel MXG: «Difatti, la stessa cosa in questo modo sembrerebbe il suo opposto» (979b9). In altre parole, l'applicazione universale del principio d'identità non permette più di fare uso del principio di contraddizione. Aristotele è, del resto, ben consapevole di questa conseguenza paradossale e sofistica. Nel libro *Γ* polemizzando con i negatori del principio di contraddizione, sembra alludere anche all'argomentazione gorgiana in questione, quando dice che, pur escludendo la distinzione fra affermazione e negazione, si dovrebbe sostenere che tutte le cose sono identiche e, di conseguenza, non esiste nulla. «E se non si dice il vero distinguendo <affermazione e negazione>, si affermano *le identità e non c'è niente* (ma *i non enti* come potrebbero parlare e camminare?)²². E tutto sarebbe l'uno, come si è detto sopra, e sarà *identico* «uomo» e «Dio» e «trireme» e le loro negazioni. [...] Insomma è evidente che l'indagine su questo <argomento> è *intorno al niente* (περὶ οὐδενός); in effetti, si afferma *il niente*. Non si dice infatti né che «è così», né che «non è così», ma che «è *così e non così*», e poi, di nuovo, si nega l'uno e l'altro, cioè che «né è *così* né *non così*». (*Metaph.* *Γ* 4, 1008a20-25; 30-33)²³.

Anche nella *Fisica* (*I* 2), in un contesto del tutto analogo, cioè riguardo alle conseguenze della tesi eleatica che l'ente è uno ed identico, Aristotele allude incidentalmente all'esito nichilistico: «cosicché *identico* sarà «il bene» ed «il male», «uomo»

e «cavallo», ma l'argomento non verterà più intorno alla questione se gli *enti* sono l'*uno*, bensì intorno al *niente* (περὶ τοῦ μηδέν)» (*Phys.* I 2, 185b22-25).

Se in questi brani vi fosse un'allusione all'argomentazione gorgiana, si avrebbe ancora una conferma della coincidenza perfetta fra l'esposizione dell'ἴδιος ἀπόδειξις nel MXG e l'impostazione aristotelica in questione. Ma anche la confutazione aporetica compiuta dall'autore del MXG fa pensare al metodo e allo stile dello Stagirita. Non potendo tuttavia affrontare qui i dettagli di questa confutazione, può essere importante sottolineare alcune cose. Anzitutto viene negato aporeticamente il valore della «dimostrazione propria» che nulla esiste. «Tuttavia che le cose stiano in questo modo non è né evidente né necessario, ma è come nel caso di due enti dei quali l'uno è ente, ma l'altro è non ente, uno di questi esiste, mentre dell'altro non è vero che esista, poiché è appunto un non ente» MXG, 979a 37-b1 (Accetto il testo di R). Così verrebbe riproposta la posizione parmenidea, ossia che l'ente è, mentre il non ente non è. Poi la clausola gorgiana οὐδὲν ἦντον viene valorizzata per inferire che tutto ugualmente è, sia l'essere che il non essere, solo che quest'ultimo, come abbiamo già visto, non è in senso assoluto, ma in quanto «il non essere alcunché» (cfr. MXG, 979b2-4).

Nella formulazione dell'*aporema* (979a-35-36) il secondo modo gorgiano dell'esistenza del non ente viene definito come ὅμοιον (oppure ὁμοίως). L'autore ha trascritto nella terminologia aristotelica l'illazione di Gorgia, secondo cui il non ente è identico all'ente. La nozione gorgiana del ταύτων verrebbe cioè ad essere riformulata come ὅμοιον; ciò è dovuto al fatto che, secondo Aristotele, il significato vero e proprio di «simile» è più circoscritto e specifico del significato di «identico» (cfr. *Metaph.* 1018a15-18; 1054b3-13). Ma tra i vari significati dell'ὅμοιον, elencati da Aristotele, nessuno si riferisce alla determinazione della somiglianza fra il non ente e l'ente, e questo fatto potrebbe spiegare bene una significativa dichiarazione del MXG secondo cui il non ente non è affatto simile all'ente. «Se anche il non ente è non ente (e per completare la struttura dell'illazione gorgiana, cioè quella (1.a), dobbiamo aggiungere qui: «e l'ente è ente»), neppure così il non ente sarebbe simile all'ente: questo infatti

è non ente, mentre quello è ancora <ente>» (MXG, 979b4-6).

Lo Stagirita potrebbe argomentare ancora così: nella determinazione della somiglianza bisogna indicare sempre qualcosa di identico, cioè riguardo agli stessi attributi, alle stesse qualità, oppure agli stessi contrari secondo i quali le cose possono alterarsi. Ma il non ente e l'ente non costituiscono nessun tipo dell'identico, neanche quello riguardante i contrari, giacché non avendo alcun intermedio sono opposti contraddittori, come lo sono l'affermazione e la negazione. Pertanto la somiglianza del non ente all'ente è totalmente esclusa.

Ugualmente nel MXG viene respinta quella impostazione del non ente definita in modo aristotelico come ἀπλῶς, cioè nel senso esistenziale. Ma contrariamente a quanto voleva Gorgia, dalla strana affermazione «il non ente è» risulta che tutto esiste piuttosto che non esiste. «Di fatto, la stessa cosa in questo modo sembrerebbe diventare il suo contrario. Se infatti il non ente è *ente*, e l'ente è ente, tutto è; difatti sia gli enti che i non enti esistono; non è infatti necessario che, se il non ente è, anche l'ente *non sia*». (MXG, 979b9-13).

Alla fine l'autore ritorna a questi casi alternativi dell'esistenza del non ente e conduce la sua confutazione aporematica. L'illazione (2.a), cioè che il non ente esiste e l'ente non esiste, non risulta conclusiva, giacché, secondo l'argomento gorgiano, esisterebbero i non enti. Anche dall'illazione (1.a), secondo cui il non essere e l'essere sono identici, non si può dedurre che esiste niente, giacché in forza dell'invertibilità della clausola οὐδὲν μᾶλλον: οὐδὲν ἥττον si potrebbe capovolgere quest'argomento e sostenere che ugualmente l'ente ed il non ente esistono, e di conseguenza affermare che esiste tutto.

Si vede dunque abbastanza chiaramente come l'autore, partendo in modo dialettico dalle stesse posizioni di Gorgia, metta in dubbio aporeticamente il conseguente del condizionale: «se il non ente è, o è per dirlo assolutamente non ente, oppure è anche simile all'ente». Formulando così l'aporema ha cercato di dimostrare che o ci sono i non enti, oppure esiste tutto. L'intento aporematico rivolto alla «dimostrazione propria» non rappresenta una critica del tutto estrinseca, determinata da un'altra prospettiva filosofica, ma piuttosto dialetticamente intrinseca.

E' molto significativo il fatto che nella formulazione dell'aporema vengono affrontati i due modi del non ente; ciò evidentemente deriva dal fatto che per Gorgia la propria scoperta fondamentale consiste in primo luogo nell'ammissione della possibilità che il non ente esista; non è un caso che il titolo dell'opera gorgiana insista proprio *Sul non ente* (περὶ τοῦ μὴ ὄντος).

Aristotele nella *Metafisica* (Γ 4), alludendo probabilmente alla «dimostrazione propria di Gorgia, riassume la posizione nichilistica secondo le due formule con le quali è possibile esprimere la contraddizione. La prima dice che (1) «è così e insieme è non così», la quale corrisponde alla singola contraddizione: « $p \wedge \sim p$ ». La seconda formula invece dice che (2) «né è così né è non così», il che corrisponde alla contraddizione con la doppia negazione: « $\sim p \wedge \sim (\sim p)$ ». Sulla scorta di queste due formule comprendiamo meglio l'accezione nichilistica del «niente» (οὐδέν). Inoltre riteniamo che esse potrebbero spiegare anche i due modi dell'espressione gorgiana riguardante il «niente», ossia la frase con la negazione singola (1) «niente è» (οὐδέν ἔσται), e la frase con la doppia negazione (2) «non c'è niente» (οὐκ ἔσται οὐδέν)²⁴.

Dal resoconto della «dimostrazione propria» nel MXG sappiamo che Gorgia ha dedotto la sua tesi nichilistica dai due casi complementari, vale a dire dal caso precedentemente riferito come (2.b) e da quello (1.a). «Cosicché non ci sarebbe niente — dice — così, se non è identico essere e non essere. Se poi è identico, anche così non ci sarebbe niente; infatti sia il non ente non è, sia l'ente, poichè è identico al non ente». (MXG, 979a30-33).

Il caso (2.b), in cui essere e non essere non sono identici, porta all'esito nichilistico, visto che si tratta dell'opposizione tra essere e non essere, cioè dell'opposizione in modo contraddittorio con la doppia negazione; ciò corrisponderebbe in seguito alla formula (2) che «né è così né è non così». In questo modo potrebbe essere spiegato anche l'esito che «non è né essere né non essere».

Per quanto riguarda poi il caso (1.a), esso porta evidentemente alla formula della contraddizione con la singola negazione (1). Questo caso esprime infatti la contraddizione semplice

consistente nell'identità fra l'affermazione «è così» e la negazione «è non così».

Quanto abbiamo fin qui precisato ci ha permesso di chiarire in cosa consistano le tecniche argomentative di Gorgia utilizzate nella sua «dimostrazione propria», la quale è stata riassunta e poi aporeticamente affrontata dall'autore del MXG. La «dimostrazione propria» è da intendere, cioè come una serie di condizionali tesi prima a provare che il non ente e l'ente sono insieme identici e opposti (e a tal fine Gorgia giuoca sul fatto che il verbo *esti* può assumere nello stesso contesto sintattico o significato tautologico o esistenziale); poi la dimostrazione grazie ad un succedersi di antilogie (contraddizioni) perviene all'esito nichilistico che «non è né essere né non essere», cioè all'impossibilità di definirli sia dal punto di vista dell'esistenza sia da quello della non esistenza. Cosicché infine si può concludere che nulla esiste (oppure che non esiste nulla).

Il significato di tutta questa operazione può risiedere nel fatto che Gorgia vuol far vedere come, assunti i presupposti di Parmenide e il suo modo di utilizzare il verbo *esti* (nella sua duplice accezione esistenziale e tautologica), si possa con altrettanta logica legittimità pervenire appunto a conclusioni opposte a quelle di Parmenide.

Indubbiamente la «dimostrazione propria» di Gorgia è indirizzata contro Parmenide. Il capovolgimento del suo «metodo vero» è ottenuto da Gorgia, come abbiamo visto, attraverso l'uso universale del principio d'identità, applicato anche al non essere. È stato ben osservato che Gorgia ha rivolto contro gli Eleati le loro stesse tecniche argomentative²⁵. Ma per vedere meglio questo punto dobbiamo ora offrire una breve caratterizzazione della seconda, cioè successiva prova gorgiana, destinata anch'essa alla dimostrazione che nulla esiste.

Questa parte dell'opera gorgiana doveva essere ancora più sviluppata nel suo intento antieleatico e nell'uso *au rebours* di quelle tecniche argomentative che erano state già inventate da Zenone. Sempre secondo Aristotele, Zenone sarebbe l'inventore della dialettica²⁶. Platone lo chiamava metaforicamente un Palamede eleatico, il quale «parlava con un'arte tale da far apparire agli ascoltatori le stesse cose simili e dissimili, una e molte,

immobili e in movimento» (*Phaedr.* 261 D). Quest' arte viene chiamata τέχνη ἀντιλογική, ossia la tecnica della predicazione contraddittoria; essa consiste nell'argomentare il pro e il contro di ogni cosa, cioè di sostenere una tesi e il suo contrario. Tale tecnica argomentativa che «riesce a fare simile tutto a tutto», s'applica non solo nei tribunali e nelle assemblee popolari, ma anche in tutti i tipi di discorso (περὶ πάντα τὰ λεγόμενα)²⁷.

Zenone quindi sarebbe l'inventore della dialettica, cioè di quella tecnica argomentativa antinomica che, invece di dimostrare direttamente una tesi, partendo da premesse definite, cerca di provarla per mezzo di antilogie, cioè riducendo all'assurdo la tesi contraddittoria.

Il Bröcker ha presentato lo schema di dimostrazione dialettica usato dagli Eleati nel modo seguente:

«Se S esiste, deve essere o P o non-P, ma se non può essere né P né non-P, allora S non esiste»²⁸.

Come esempio egli cita il fr. B 4 di Zenone, di cui però resta sola una parte della prova contro il movimento. Ma si potrebbe ricostruire questo argomento all'incirca così: «Se il movimento esiste, deve muoversi o nel luogo in cui è o in quello in cui non è, ma non si muove né nel luogo in cui è, né in quello in cui non è, allora il movimento non esiste».

Zenone, com'è noto, cercava di ridurre all'assurdo tutte le tesi che non accettano tutte le peculiarità che Parmenide attribuisce all'εἶν. Ma Gorgia è andato oltre. Secondo il testo del MXG, Gorgia, per dimostrare che nulla esiste, ha messo insieme le opinioni contrarie dei filosofi che trattano intorno agli enti, dei quali sostengono gli uni che l'ente è uno e non molti, gli altri che sono molti e non uno; e ancora gli uni che gli enti sono ingenerati, gli altri invece che sono generati — e deduce quello che segue da entrambe le opinioni (συλλογίζεται τὰ ἀμφοτέρων). In seguito l'autore del MXG dice esplicitamente che Gorgia sviluppa la prova seguendo in parte Melisso, in parte Zenone (cf. 979a14-24). Ma senza riportare qui il contenuto di questa seconda prova gorgiana, cerchiamo di stabilire la sua struttura dimostrativa.

Come la precedente ἴδιος ἀπόδειξις, anch'essa è costituita da un condizionale, il cui antecedente è una proposizione semplice

(la tesi da confutare: «se esiste qualcosa») mentre il conseguente è composto di alternative disgiuntive (di tipo: «...o è..., o è...»). L'argomentazione consiste, come vedremo, nella confutazione l'una dopo l'altra di ciascuna delle alternative, dimostrando così che l'antecedente è una tesi falsa.

Certo, l'argomentazione confutatoria mediante antilogie doveva essere per Gorgia un paradigma nella sua prova ontologica. Ma lo schema dimostrativo descritto dal Bröcker è troppo generale e statico per illustrare sufficientemente lo sviluppo del discorso gorgiano in questione. Cerchiamo, ora, di ricostruire i passaggi fondamentali della seconda dimostrazione gorgiana nel suo profilo formale. Il punto di partenza di essa può essere espresso dalla formula seguente:

(1) $p \longrightarrow q \vee r$

Nella versione del MXG abbiamo al riguardo due enunciati completi ed uno alquanto lacunoso, ossia:

- (a) «Se pure esiste <qualcosa>, o è ingenerato o generato»
εἰ δὲ ἔστιν, ἤτοι ἀγένητον ἢ γιγνόμενον εἶναι (979b21).
- (b) «Inoltre se esiste, è uno o molti»
Ἐτι εἴπερ ἔστι, ἐν ἢ πλείω, φησὶν, ἐστὶν (979b35).
- (c) «<Se esiste qualcosa>, si muove <o resta in quiete>?»
... κινεῖται ... (cfr. 980a1-5).

Nella parafrasi di Sesto il caso (a) è stato, a quanto pare, erroneamente subordinato all'esistenza propria dell'ente ed all'aggiunta di una terza alternativa. «Se infatti l'ente esiste, o è eterno o generato, o insieme eterno e generato» (*Adv. Math.* VII 68). Per quanto riguarda poi il caso (c) in Sesto non c'è traccia. Dal punto di vista strutturale questo caso non è certamente da escludere; anzi, la sua incompletezza nella versione del MXG può essere spiegata per il fatto che l'autore mira soltanto a dare uno sguardo riassuntivo al discorso gorgiano²⁹.

Si potrebbe chiedere se il conseguente della formula (1) sia rappresentato dalle alternative intese in modo contraddittorio, come risulta dallo schema proposto dal Bröcker, oppure intese in quello contrario, come supponiamo noi. In altri termini, si tratta delle alternative a una variabile sola, con l'uso della negazione: « $q \vee \sim q$ », oppure delle alternative a due variabili: « $q \vee r$ ». Nell'esposizione del trattato di Gorgia, suggerita da noi

come aristotelica, si dice esplicitamente delle opinioni «contrarie» (τάναντία) dei filosofi che parlano intorno agli enti (cfr. MXG, 979a15). Questo fatto non è di poca importanza, perché in linguaggio aristotelico i contrari vengono propriamente distinti dalla contraddizione e dagli altri tipi di opposti³⁰. Nonostante il caso (a), dove l'alternativa: «o è ingenerato o generato» — potrebbe suggerire la contraddittorietà tra questi termini (ma si veda la formulazione equivalente in Sesto: «o è eterno o generato...»), gli altri casi sono da intendere come contrari posti in parallelo cioè nella loro contrapposizione reciproca.

Vediamo ora l'ordine formale nel quale sono disposte le successive tappe della dimostrazione di Gorgia. Infatti prima egli prende in considerazione l'una parte di suddetta alternativa, cioè la proposizione q, e costruisce con essa l'antecedente per il nuovo condizionale che viene formulato in modo da giungere alla contraddizione:

$$(2) \quad q \longrightarrow s \wedge \sim s \longrightarrow \sim q$$

Nello stesso modo si procede nell'argomentare all'altra parte dell'alternativa, cioè alla proposizione r, la quale viene esclusa così:

$$(3) \quad r \longrightarrow t \wedge \sim t \longrightarrow \sim r$$

Nei due riassunti del discorso gorgiano i corrispettivi ragionamenti che soddisfano queste formule erano esposti in modo piuttosto incompleto e non del tutto conforme. Ma ciò non significa che non si può ricostruire il contenuto di queste strutture dimostrative; anzi, risulta alquanto evidente la connessione dei procedimenti gorgiani con quelli di Melisso e Zenone e, d'altra parte, l'intenzione antieleatica di Gorgia. Possiamo indicare qui soltanto l'antecedente dei procedimenti gorgiani relativamente ai tre casi:

(ad a) «E se è ingenerato, è infinito...» (cfr. MXG, 979b21-26; *Adv. Math.* VII 68-70);

«Se è generato, è generato dall'ente...» (cfr. MXG, 979b26-33; *Adv. Math.* VII 71);

(ad b) «Se è uno, ...» (Cfr. MXG, 979b35-980a1; *Adv. Math.* VII 73-74);

«Se è molti, ...».

(ad c) «Se si muove, ...» (cfr. MXG, 980a1-7).

<«Se resta in quiete, ...»?>.

L'esposizione scrupolosa di questi ragionamenti esigerebbe però un discorso troppo lungo e perciò meno efficace dal punto di vista retorico. Probabilmente anche Gorgia ne ha presentato uno piuttosto conciso ed in forma schematica. Suggeriamo questo basandoci sulle stesse parole di Gorgia nell'omonimo dialogo platonico, dove il retore si vantava tra l'altro che nessuno sapeva dire le stesse cose così concisamente come lui (*Gorg.* 449 C). Evidentemente egli doveva essere consapevole del fatto che hanno maggior successo soprattutto quei discorsi dal cui principio si può prevedere immediatamente lo sviluppo dimostrativo (cfr. *Rhet.* II 23, 1400b29-34).

Ma andiamo avanti. Dopo aver confutato una dopo l'altra ciascuna delle alternative, l'argomentazione gorgiana nel suo sviluppo ritorna alla formula (1) per sostituirvi i nuovi argomenti ottenuti. Questo passaggio potrebbe avere la seguente forma schematica:

(4) $p \longrightarrow \sim (q \vee r)$

A questo punto viene implicitamente ammessa la tautologia: $\sim (q \vee r) \equiv \sim q \wedge \sim r$; ciò corrisponderebbe in breve ai risultati delle inferenze gorgiane descritte nelle formule (2) e (3). Così la formulazione finale dello schema dimostrativo, di cui stiamo alla ricerca, può essere presentata come segue:

(5) $(p \longrightarrow q \vee r) \wedge \sim q \wedge \sim r \longrightarrow \sim p$.

Consideriamo questa formula come una singola inferenza valida indipendentemente dall'analisi dei sillogismi che la costituiscono. Si noti comunque, che in essa sono ancora soppresse certe inferenze interne, come soprattutto quelle riguardanti il passaggio (2) e (3). Così questi procedimenti gorgiani dovevano essere riesposti in modo da cosruire un «sorite», cioè nella forma alquanto complessa in cui da una serie di inferenze che si vengono aggiungendo ed accumulando, si trae una conclusione finale. Questa dimostrazione viene quindi disposta in sillogismi a cumulo, in cui la conclusione del precedente costituisce la premessa del sillogismo seguente.

Si noti inoltre che la formula (5) costituisce una versione più complessa della riduzione all'assurdo, cioè a due variabili:

$(p \longrightarrow q \wedge \sim q) \longrightarrow \sim p$. In ogni modo risulta evidente questa tecnica argomentativa di Gorgia, sottintesa almeno nella frase riassuntiva del MXG: «Se dunque è necessario che se qualcosa esiste, esso sia o ingenerato o generato, e se questo è impossibile, allora è impossibile che qualcosa esista». (979b33-34; cfr. 979a15-23).

La seconda argomentazione di Gorgia, come una forma di dimostrazione per assurdo, consiste quindi nella prova indiretta; partendo dall'ammissione della tesi da confutare, essa procede con una serie di alternative disgiuntive e attraverso antilogie perviene alla contraddizione. Sebbene la tecnica argomentativa di Gorgia debba molto alla confutazione dialettica di Zenone, nondimeno sotto certi aspetti sembra alquanto originale. Prima di tutto lo schema grazie al quale Gorgia respinge le posizioni degli altri filosofi è più complesso e sviluppato. Mentre Zenone e Melisso rifiutavano l'esistenza di «movimento» e di «molti» allo scopo di ribadire τὸ εἶναι di Parmenide, Gorgia ha utilizzato la stessa tecnica dimostrativa per confutare qualsiasi tesi positiva sull'esistenza.

Ma, d'altro canto, sebbene Gorgia sappia usare una tecnica argomentativa contro le contrastanti dottrine dei filosofi precedenti, egli non sembra consapevole di come si potrebbero risolvere i paradossi implicati da queste strutture dimostrative. Non volendo toccare qui il molto discusso problema del vero intento dei suoi argomenti (un gioco retorico, una costruzione scettica, oppure un nichilismo gnoseologico), possiamo avanzare l'ipotesi che egli probabilmente non si preoccupasse dei suoi risultati del tutto paradossali. Gli argomenti confutatori scoperti dagli Eleati potevano rivolgersi contro la loro posizione monistica; ma questa tecnica argomentativa di Gorgia potrebbe essere fatta valere anche contro la sua tesi che nulla esiste? Ebbene, è logicamente impossibile applicare questo schema dimostrativo contro la tesi nichilistica. Tanto è vero che Aristotele, di solito portato al discorso aporematico, proprio in questo caso non ha rivolto nessuna critica alla prova ontologica di Gorgia, benché, come abbiamo visto, abbia confutato quella ἰδιος ἀπόδειξις. Evidentemente dal punto di vista formale l'argomentazione gorgiana, riassunta da noi nella formula (5), deve

essere considerata valida. Nel condizionale « $p \rightarrow q \vee r$ » la tesi « p » è vera, se almeno una parte dell'alternativa « $q \vee r$ » è vera, ma falsificando ciascuna di essa, la tesi « p » diventerà falsa. Gorgia prendeva in considerazione probabilmente tre serie di alternative («ingenerato o generato», «uno o molti», «si muove < o resta in quiete? >»), ma così non vengono esaurite tutte le altre possibili alternative; manca quindi un criterio mediante il quale si potrebbe limitare una certa serie di esse. In questa situazione la prova non otterrà una necessità apodittica. E proprio nel campo retorico ed eristico tale tecnica argomentativa, col suo ruolo confutatorio, era più possente e più efficace. Il compito del retore, infatti, non consiste nel fornire una dimostrazione necessaria, ma piuttosto un'argomentazione convincente, persuasiva. Il Lentinese si rivolgeva alle alternative intese come contrari posti in parallelo, e perciò la sua confutazione doveva essere molto piacevole e facile da comprendersi³¹.

Inoltre è strano che l'autore del MXG non abbia affrontato aporeticamente neanche le altre due tesi di Gorgia, ossia quella che, se esiste qualcosa, non è conoscibile (cfr. 980a8-18), e quella secondo cui, se qualcosa esiste ed è conoscibile, non è comunicabile agli altri (cfr. 980a18-980b19). Esula tuttavia dai nostri scopi esaminare qui gli schemi dimostrativi riguardanti le suddette tesi gorgiane nel suo trattato *Intorno al non ente*, nonché quelli utilizzati nelle sue orazioni, come l'*Encomio di Elena* e la *Difesa di Palamede*³². Diremo, semplicemente, che la ricostruzione di tutte queste strutture dimostrative potrebbe servire come la base indispensabile per la comprensione della retorica gorgiana, la quale consiste proprio nell'arte del persuadere. Nel *Filebo* di Platone, Protarco dice a Socrate: «Io, Socrate, ho sentito spesso Gorgia e diceva sempre come l'arte del persuadere di gran lunga superi tutte le altre. Essa infatti tutto farebbe proprio schiavo e non per forza ma volentieri, e così di molto sarebbe la migliore fra tutte» (*Phil.* 58a-b. Tr. A. Zadro). Infatti, la retorica come creatrice di persuasione si compie tutta «mediante argomenti» (διὰ λόγων)³³.

Naturalmente il trattato περί τοῦ μὴ ὄντος prendeva lo spunto dai problemi dell'esistenza e della predicazione implicati nella dottrina di Parmenide, nonché da quelli gnoseologici e «lingui-

stici» allora discussi, ma le tecniche argomentative elaborate in esso sembrano dare una nuova prospettiva per il discorso retorico e confutatorio. Da questo punto di vista il Lentinese era soprattutto un retore abilissimo, come del resto è stato considerato da Platone, Aristotele e da tutta la tradizione antica.

NOTE

Diogene Laerzio (V 25) fra le opere aristoteliche contro i Pitagorici e gli Eleati annovera anche quelli: *πρὸς τὰ Μελίσσου ἄ, ...πρὸς τὰ Γοργίου ἄ, πρὸς τὰ Ξενοφάνους*. Secondo Karsten (*Philos. graec. vet. op. rel.*, I, 1: *Xenophanes*, Amsterdam 1830), il MXG appare essere un abbozzo composto da Aristotele per proprio uso. Anche Mullach (*Aristotelis de MXG*, Berolini 1845, pp. VIII-XVII) difende la paternità aristotelica, ma sostiene che si tratta di un estratto da opere maggiori dello Stagirita.

² Si confrontino il MXG, 977a14-b13 e Simplicius, *In Ar. Phys.*, 22, 22 (= Theophr., *Phys. Op.*, fr. 5). Considerano il MXG come opera teofrastea. Bessarion, Brandis, Berg, Kern, Reinhard e Steinmetz. Si veda la discussione in: E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci...*, P. I. vol. III: *Eleati*, a cura di G. Reale, Firenze 1967, pp. 1-55.

³ H. Diels nei *Doxographi Graeci* (Berolini 1879, pp. 108-113) ha sostenuto prima che l'autore dello scritto era un peripatetico vissuto non prima del terzo secolo avanti Cristo, ma poi nella sua edizione *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia Libellus* («Abh. der Ber. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl.», 1900) ha cambiato parere circa la datazione e l'autore dell'opuscolo, ritenendo ora che esso sia stato composto da un eclettico peripatetico del I secolo dopo Cristo. I motivi stilistici per tale datazione sono però deboli. Cfr. M. Untersteiner, *Senofane, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1956, p. XXXII.

⁴ M. Untersteiner, *Senofane e Melisso nel «De Melisso Xenophane Gorgia»*. Una polemica megarica? in: «Antiquitas», VII, 1950, pp. 22-84.

Tale ipotesi sull'autore megarico condividono G. Reale, *op. cit.* pp. 43-54; e M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, pp. 32-36. Secondo me, non si può ricavare dal MXG una sicura e determinata dichiarazione teoretica oltre a quella dialettica e aporematica, la quale, come vedremo, coincide perfettamente con la posizione aristotelica in questione. Il MXG non è uno scritto sistematico, cioè «scolastico» riguardante una delle singole scienze particolari (λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν), ma come un esercizio dialettico esso rientra nell'ambito dell'opinione, ossia appartiene agli ἐξωτερικοὶ λόγοι che hanno il carattere di discussione dialettica (come ad esempio lo scritto aporematico *Sulle idee*). Sulla distinzione fra opere essoteriche ed acroamatiche si veda E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova 1977, pp. 65-72. Non è affatto vero che di aristotelico c'è poco in questa opera. Il metodo dialettico svolto dall'autore e certe particolarità terminologiche su cui i negatori dell'autenticità hanno voluto far leva dimostrano perfettamente che si tratta di un'opera ge-

nuina. Cfr. *infra*. Ma soprattutto nella parte dedicata a Gorgia nessun argomento valido potrebbe essere addotto contro la paternità aristotelica. Nell'*excursus* critico 979a34-979b19 riguardo alla tesi «nulla esiste», sarebbe difficile individuare una dichiarazione «megarica», dato che l'autore contrariamente a quanto voleva Gorgia, deduce che «esiste tutto» oppure «esistono i non enti» (sic!). Inoltre per quanto riguarda il metodo del procedere dall'accettazione della tesi dell'avversario, esso è appunto «tipicamente» aristotelico nella sua dialettica, come pure quello che attacca non le premesse, ma le conclusioni (cfr. Top. VIII 13-14); non c'è quindi bisogno di rivolgersi, per poter spiegare il metodo dialettico svolto nel MXG, ad un Anonimo Megarico su cui non sappiamo niente.

Sul metodo dialettico di Aristotele riguardo alle opinioni filosofiche si veda E. Berti, *Aristotele et la méthode dialectique du Parménide de Platon*, in «*Revue Internationale de Philosophie*» N. 133-134, 1980, pp. 341-358.

Per quanto riguarda l'eventualità che il MXG sia non pseudo-aristotelico ma aristotelico, il prof. Livio Rossetti mi ha suggerito (per litteras) che «la scuola di Aristotele presenta certo forme di collaborazione tra i vari ricercatori presenti in essa, e come l'*Athenaion politeia* è ora ritenuta opera non proprio di Aristotele, ma almeno di qualche suo collaboratore, così sarebbe possibile immaginare che il MXG sia un'opera nata in ambiente aristotelico, magari in funzione delle ricerche e delle argomentazioni svolte dallo Stagirita, e sia opera se non di Aristotele stesso, di qualcun degli allievi che comprensibilmente risente delle consuetudini argomentative ed espressive della scuola». Naturalmente sono d'accordo con questa ipotesi, cioè che lo scritto MXG sia da considerare come «opera di scuola», e in ogni caso contenente tutti gli aspetti più tipici del modo di argomentare e delle concezioni di Aristotele.

⁵ J. Wiesner, *Ps. - Aristoteles. M.X.G.: Der historische Wert des Xenophanesreferats. Beiträge zur Geschichte des Eleatismus*. Amsterdam 1974.

B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille 1980.

⁶ J. Mansfeld, *MXG: Aristotelian Pyrrhonism*, (di prossima pubblicazione). Mansfeld ricostituisce con nuovi argomenti la tesi sostenuta in parte dal Gercke (su un Accademico scettico) e dal Diels, sottolineando giustamente gli aspetti aristotelici nel MXG. Credo tuttavia che la presenza di questi due troppi sia riscontrabile nel MXG soltanto in quanto l'autore svolge un esame aporematico, il quale però non entra propriamente nella posizione scettica. Questi paragoni formali non sembrano sufficienti a negare la paternità aristotelica. Per quanto concerne l'intento aporematico di Aristotele riguardo alle tesi contrarie dei filosofi si veda la nota 15.

⁷ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. II, Firenze 1961², pp. 56-74.

⁸ G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932, Firenze 1977², pp. 196; 198; 204; 213; O. Gigon, *Gorgias Über das Nichtsein*, in «*Hermes*», LXXI,

1936, pp. 186-213; H. J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin-New York 1973, pp. 31-35; M. Migliori, *op. cit.*, pp. 53-54; 62; W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, in «Hermes», LXXXVI, 1958, p. 432. Kerferd e Mazzara invece sono più cauti nell'accusare Sesto di contraddizione e di «trivialità». G. B. Kerferd, *Gorgias on Nature or that which is not*, in «Phronesis», I, 1955, pp. 3-25; Idem, *The interpretation of Gorgias Treatise περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, in «Deucafion», 36, 1981, pp. 319-327; G. Mazzara, *Gorgia ontologo e metafisico*. Palermo 1982, pp. 107-111.

⁹ Cfr. Calogero, *op. cit.*, p. 191; 198 e n. 10; 199; Untersteiner, *Sofisti*, *op. cit.*, p. 39-40.

¹⁰ G. Calogero (*op. cit.*, pp. 194; 199; 202) sviluppa la sua interpretazione secondo il seguente confronto dei testi:

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| 1. MXG, 979a24-28 — | <i>Adv. Math.</i> VII 67, 26-30; |
| 2. 979a28-31 — | VII 67, 30-33; |
| 3. 979a31-33 — | VII 75-76, 79-87. |

Secondo noi, le due versioni sono poco conciliabili e tale confronto difficilmente può essere stabilito, poiché Sesto non ha capito la struttura della «dimostrazione propria». Soltanto alcuni brani in Sesto possono segnare, sempre in una prospettiva diversa, l'identità del non ente con l'ente (S III = *Adv. Math.* VII 75-76) e l'opposizione tra il non ente e l'ente (S I = *Adv. Math.* VII 67, ma qui si dice di «contrari» ἐναντία, il che non corrisponde all'opposizione intesa come contraddizione!), ossia l'identità e l'opposizione come momenti costitutivi della «dimostrazione propria». Così la «dimostrazione propria» viene da Sesto smembrata in più componenti logiche e quindi a ciascuna di queste viene assegnato un posto (per lo più all'inizio e alla fine) all'interno della complessiva argomentazione da lui riportata.

G. B. Kerferd, *Gorgias on Nature or that which is not*, *op. cit.*, attraverso certe integrazioni testuali tenta di dimostrare che le due versioni sono sostanzialmente omogenei. Recentemente G. Mazzara, *Gorgia ontologo e metafisico*, *op. cit.*, ripropone un tentativo simile di interpretazione.

¹¹ Dice Calogero a questo proposito (*op. cit.*, p. 194): «L'argomentazione "propria" di Gorgia fa dunque perno, secondo la chiara esposizione dell'Anonimo, sull'ambiguità del concetto dell'essere, per un verso predicativo e per un verso esistenziale: l'ambiguità, ormai ben nota, dall'ἄμυναχῶς λεγόμενον». Questa constatazione viene ammessa da quasi tutti gli interpreti nonostante che non sia del tutto esatta. E' vero che si tratta, per un verso, dell'uso esistenziale del verbo «è» e «non è», ma quell'altro uso di esso non riguarda la vera e propria funzione predicativa, giacché viene stabilito soltanto in forza del principio d'identità. Si potrebbe precisare così. 1. l'uso esistenziale dell'«è»: «A è» (= esiste); 2. l'uso tautologico dell'«è»: «A è A» (alias «A = A»); 3. l'uso predicativo o copulativo dell'«è»: «A è B». Nella «dimostrazione propria» vengono applicati soltanto

i due primi significati relativamente al soggetto come «il non ente» e (o) «l'ente», usando anche la negazione. Si noti che Gorgia non si riferisce all'uso predicativo o copulativo del verbo «è» («non è») cioè al caso 3. - dove il soggetto e predicato sono propriamente distinti. Possiamo parafrasare la sua argomentazione nel modo seguente (si veda *infra*): (1.a) Se non A è non A, e A è A, allora non A è A. (2.a) Se non A è (= esiste), allora A non è (= non esiste). L'inferenza (1.a) si basa, secondo Aristotele, sull'ἀπλῶς εἶπεῖν e costituisce un sillogismo apparente (cfr. *infra* e n. 19); infatti essa non è un tipo di deduzione, ma si ottiene in forza della «tautologizzazione». L'inferenza (2.a) prende in considerazione il principio di contraddizione basandosi sull'uso esistenziale del verbo «è» e «non è». Naturalmente nel seguito dell'argomentazione gorgiana l'uso tautologico viene confuso con quello esistenziale portando ad una antinomia circa l'impossibilità del discorso. Tutto questo è dovuto alla mancanza della comprensione dell'uso predicativo della copula, la quale sarà cercata da Platone nel Sofista ed individuata chiaramente da Aristotele nella sua dottrina delle categorie. Lo Stagirita ha elaborato una teoria della predicazione basata su certi schemi sintattici e su certi modelli semantici. Cfr. il mio articolo, *Verso un'interpretazione semantica delle categorie di Aristotele*, «Elenchos», V (1) 1984.

¹² Democrito, secondo Sesto Empirico (PH I 213), faceva ripetutamente uso (ἐπιφθεγγεσθαι) dell'espressione οὐ μᾶλλον. Nelle testimonianze sulle dottrine di Leucippo e Democrito troviamo questa formula in vari contesti, in riferimento alla natura dell'infinito, alle impressioni sensoriali, ma soprattutto per quanto riguarda la giustificazione dell'esistenza del non ente, inteso come il vuoto (frr. 1-8 Luria). Secondo Leucippo: «per nulla di più l'ente esiste del non ente» (*Metaph.* 985b8-9; Theophr., *Phys. op.* fr. 8, 19-20; Plut., *Adv. Colot.* 4, p. 1108 F). Le conseguenze delle argomentazioni di Leucippo e di Gorgia contro il monismo eleatico sembrano alquanto simili: l'ente esiste non più del non ente, dal che si trae, come è anche attestato, che il non ente esiste non meno dell'ente. Ma a questo punto Gorgia non sviluppa una teoria del non ente come il vuoto, giacché tenta di dimostrare che sia il non ente che l'ente non esistono. C'è però un'altra analogia fra gli Atomisti e Gorgia: l'opinione che il non essere e l'essere esistono insieme porta alla negazione del principio di contraddizione. Pertanto la critica aristotelica mossa agli Atomisti si rivolge anche al Lentinese (cfr. *Metaph.* Γ 5, 1009a 20 sgg.).

¹³ Non è sicuro che Gorgia abbia veramente usato il termine τὸ ἀντικείμενον (979a29), inteso qui nel senso aristotelico come l'opposizione fra l'affermazione e la negazione, cioè come la contraddizione (cfr. *Cat.* 10-11; *De inter.* 6-9; *Metaph.* Γ *passim*; *ibid.* I 3-7; *ibid.* K 5-6; Bonitz, pp. 64a15-b21). Lo Stagirita riconduce spesso i concetti dei suoi predecessori alla terminologia del suo sistema. Non credo inoltre che sia metodologicamente giusto considerare fra parentesi la parola τὸ ἀντικείμενον in 979a29, ipotizzando che derivi dal gergo pirroniano.

¹⁴ «Car quelle que soit sa démonstration, il dialectise ainsi» (Cassin, p. 456). E' tuttavia impossibile sostenere che la frase successiva (979a35-36) provenga da Gorgia, dato che la formula ἀπλῶς εἰπεῖν è, come vedremo, tipicamente aristotelica. Cfr. anche διελέχθη in 975a4-6 e διαλέγεται in 975a34-36, dove il senso della confutazione dialettica viene dato a Melisso dall'autore del MXG.

¹⁵ «Tutti questi, ed anche lui (sc. Gorgia), costituiscono le aporie di altri più antichi <filosofi>, cosicchè nello studio intorno ad essi, bisogna esaminare anche tali <opinioni>» (980b19-21 testo greco secondo Cassin).

Questa constatazione rivela perfettamente l'impronta dello stile e dell'aporetica di Aristotele. Infatti il verbo ἐξετάζειν si riferisce all'esame dialettico delle opinioni filosofiche che sono più diffuse e presentano qualche particolare aporia (cf. EN, 1095a28-30). In questo senso la dialettica si presenta come il metodo dell'investigare o dell'esaminare — ἐξεταστική — le aporie (cf. *Top.* I 2). «Poiché vi sono aporie proprie a ciascuna trattazione... E' dunque bene che tali opinioni vengano *esaminate*; difatti le confutazioni degli argomenti dei contendenti sono dimostrazioni a favore degli argomenti ad essi contrapposti». (EE, 1215a3-7). Cfr. *De caelo*, 279b7, dove la nozione dell'ἔλεγχος è rimpiazzata proprio da quella dell'ἀπορία. «Infatti il dimostrare i contrari <significa che> ci sono delle aporie intorno ai contrari». Si tratta di dimostrazioni contrarie che portano alle aporie. La struttura dell'aporetica costituisce quindi un tipo particolare di quell'argomentazione dialettica descritta nei *Topici* I 11. «Esistono anche *problemi* <dialettici> rispetto a cui ci sono *sillogismi contrari* (c'è infatti aporia se è così o non così, poiché a favore di entrambi sussistono argomenti persuasivi) e per i quali non abbiamo la prova, data la loro grandiosità, e pensiamo sia difficile fornire il perché; ad esempio, <il problema> se il mondo è eterno o no». (*Top.* 104b12-16).

Secondo Aristotele non bisogna esaminare tutti problemi dialettici, ma soltanto quelli rispetto a cui si potrebbe sollevare l'aporia, cioè in effetti le contrastanti tesi filosofiche opposte all'opinione comune; esse infatti abbisognano un esame *diaporematico*. Come sappiamo, di tale metodo dialettico-aporematico Aristotele si è valso in quasi tutti i suoi scritti, e specialmente in quelli che discutevano le opinioni contrarie dei filosofi precedenti. Cfr. *De caelo*, 294a19-21; 294b6-13; *Metaph.* B, passim; EN, 1146a21-26; EE, 1235b13-20. In questa prospettiva il MXG non è mai stato seriamente considerato come testo aristotelico. Tutta la discussione critica in esso mi pare abbia un sapore aporematico (cfr. 974b8-977a11; 977b21-979a9; 979a34-979b19). L'autore ci è apparso un dialettico, il quale riassume prima le tesi di ciascuno dei tre filosofi in modo da poter, successivamente, sollevare le aporie che scaturiscono dallo scontro di contrarie argomentazioni. Si noti che lo scopo di tale esercizio dialettico non è quello di risolvere le aporie, ma soltanto quello di acutizzare al massimo

possibile le conseguenze contrarie. Nei *Topici* (I 10-11; VIII 13-14) troviamo una teorizzazione di questi *epicheirèmi* relativi alle diverse forme del procedimento aporematico. Si possono confutare le premesse oppure la conclusione riguardo alle tesi filosofiche. Il metodo più efficace consiste nel convertire la conclusione demolendo una delle premesse. Come mezzi di tale *epicheirèma* (= sillogismo dialettico = aporia) servono i contrari posti in parallelo. «E bisogna anche confrontare *epicheirèmi paralleli*, sciogliendoli in relazione alla medesima tesi; questo infatti dà molta efficacia (εὐπορία) al fine di dominare ed offre grande aiuto per confutare, qualora qualcuno sia in grado di fornire bene un'aporia che è così e non così; occorre infatti fare attenzione riguardo ai contrari» (Top. 163b4-9). L'uso di tale metodo aporematico nel MXG ci permette di sostenere la sua origine aristotelica e non quella megarica oppure pirroniana.

¹⁶ Una rassegna delle principali lezioni proposte su questo passo è stata fatta da Migliori, p. 33. Cfr. Cassin, pp. 455-473, la quale discute le congetture di Diels, Kerferd e Newiger.

¹⁷ Soltanto Cassin deduce la sua proposta interamente da L, ma così non s'intende più la forma condizionale dell'aporema. Mansfeld con qualche modifica del testo L traduce come segue: «if what-is-not is, it must either be absolutely, or be what-is-not in the similar way».

¹⁸ Cfr. Top. 115b29: τὸ δ' ἀπλῶς ἐστὶν ὃ μηδενὸς προστεθέντος ἐρεῖς. «L'è in senso assoluto è ciò che tu dirai senza alcuna aggiunta <predicativa>»; Metaph. 1041a33: τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι (i.e. μὴ καταλλήλως λέγεσθαι).

Si tratta di espressioni che non si predicano l'una dell'altra. Tra i paralogismi *extra dictionem* uno si basa proprio sull'uso del verbo *esti* «in senso assoluto e in senso non assoluto» (cfr. Soph. El. 166b37-167a6). A questo proposito un esempio riportato da Aristotele sembra riecheggiare l'illazione gorgiana (1.b): «se il non ente è opinabile, allora il non ente è», ma subito dopo lo Stagirita osserva che non è identico l'essere alcunché e l'essere assolutamente, anche se sembra lo stesso per l'affinità dell'espressione verbale (διὰ τὸ πάρεγγυς τῆς λέξεως). Cfr. De inter. 21a29-33. Sul termine ἀπλῶς in Aristotele cfr. Bonitz, p. 76a 56-77b25. Traduciamo questo termine con «in senso assoluto», o, indifferentemente, con «assolutamente» o «simpliciter»: su ciò cf. L. Rossetti, *Lo scambio secundum quid/simpliciter nel Peri tou me ontos*, in «Atti del Convegno: Gorgia e la sofistica»...

¹⁹ Rhet. 1402a4-5: οἷον ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ὅτι

(3) ἔστι τὸ μὴ ὄν [ὄν], (1) ἔστι γὰρ τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν [(2) καὶ τὸ ὄν ὄν].
Cfr. 979a26-27.

τὸ ἀπλῶς καὶ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ τι

simpliciter et non simpliciter, sed secundum quid

cfr. 979a36;

979b6-7.

cfr. Metaph. 1030a25-26; Soph. El. 166b 23-24;

Rhet. 1402a13-16.

Nel testo sopra citato la conclusione (3) viene ottenuta in forza della premessa (1) e quella entimematica (2), ricostruita da noi sulla base del brano 979a26-27. Si noti che l'accezione dell'ὅμοιον oppure ὁμοίως in 979a36 (cf. 979b5 sgg.) è «dovuta al senso in cui «è» nella conclusione (3) corrisponde «in modo simile» a quello «è» nelle premesse (1) e (2), per l'affinità dell'espressione verbale. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, p. 101, ha osservato giustamente che l'argomento, citato da Aristotele nella *Retorica* (1402a5), è proprio quello usato da Gorgia.

²⁰ *Metaph.* 1030a25-26: ἀλλ'ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν,... Il senso di questa frase corrisponde alla premessa (1), riferita da noi nella nota precedente.

²¹ Secondo gli antichi commentatori Aristotele si riferisce a Platone e a Senocrate (cf. *Scholia in Aristotelem*, Berolini 1836, pp. 333-334). W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, p. 479 sgg., sostiene che si tratta degli Atomisti. Ma Aristotele parla dei due argomenti derivanti dal monismo eleatico, l'uno dei quali si riferisce alla «dimostrazione propria» di Gorgia, l'altro invece agli Atomisti.

²² *Metaph.* 1008a20 sgg.: καὶ εἰ μὴ ἀληθὲς διαιροῦντα λέγειν, λέγει τε ταῦτα καὶ οὐκ ἔστι οὐδέν (τὰ δὲ μὴ ὄντα πῶς ἂν φθέγγαιτο ἢ βαδίσκειν), καὶ πάντα δ'ἂν εἶη ἓν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, καὶ ταῦτόν ἔσται καὶ ἄνθρωπος καὶ θεός καὶ τριήρης καὶ αἱ ἀντιφάσεις αὐτῶν...

Proponiamo la lezione λέγει senza οὐ (cf. cod. A^b) e la congettura ταῦτα invece di ταῦτα. Così si potrebbe vedere meglio l'accento probabile all'argomentazione gorgiana (1.a-1.b).

²³ *Ibid.* 1008a30-33: ἅμα δὲ φανερόν ὅτι περὶ οὐδενός ἐστι πρὸς τοῦτον [scil. λόγον] ἡ σκέψις· οὐδὲν γὰρ λέγει, οὔτε γὰρ οὕτως οὐτ' οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ' οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως καὶ πάλιν γε ταῦτα ἀπόφθιν ἄμφω, ὅτι οὐδ' οὕτως οὔτε οὐχ οὕτως· εἰ γὰρ μή, ἤδη ἂν τι εἶη ὠρισμένον.

Come si vede dalla nostra traduzione del testo riportata sopra, proponiamo qui l'interpretazione che intende πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις non come «la discussione con un avversario», ma come «l'indagine sull'argomento (λόγος)» che porta alla tesi nichilistica, cioè l'indagine «intorno al niente». Cfr. *Phys.* 185b22-25. Che tutto quest'argomento si incentra, come pure la «dimostrazione propria» di Gorgia, sulla duplice funzione del verbo *esti*, lo testimonia Aristotele alludendo subito dopo a Licofrone, discepolo di Gorgia, il quale sopprime il verbo *esti*, e agli altri filosofi imbarazzati a causa di questo problema (*Phys.* 185b25-33).

²⁴ Cfr. MXG, 979a12 e 14; 979a31-32; 979a20, 30 e 34; 979b18; *Adv. Math.* VII 65, 66 e 76.

²⁵ La tesi è sviluppata ampiamente da Calogero, *op. cit.*

²⁶ Cfr. D. L. VIII 57; IX 25; Sextus, *Adv. Math.* VII 6; Simplicius, *In Arist. Phys.* 139, 3.

²⁷ Cfr. Plato, *Phaedo*, 90 B-C; Plut., *Pericl.* 4, 5. Zenone «esercitava una

certa abilità confutatrice che attraverso antilogie riduceva in aporia». G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, op. cit., p. 59-67.

²⁸ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, «Hermes», LXXXVI, 1958, p. 435. G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979, riassume lo schema argomentativo di Zenone nel modo seguente: «if A, then both X and Y; but (it is assumed) not both X and Y; and so (by implication) not A» (p. 74).

²⁹ Cfr. Calogero, op. cit., pp. 224-239; Migliori, op. cit., pp. 42-47; Newiger, op. cit., p. 75-107; Cassin, op. cit., pp. 508-514.

³⁰ Cfr. *Cat.* 10-11; *Metaph.* V 10; X 4-7.

³¹ Si veda la caratterizzazione data da Aristotele per questo tipo di confutazione: *Rhet.* II 23, 1400b25-33; III 9, 1410a20-25; III 17, 1418b1-4.

³² Per una trattazione generale del problema si veda G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge 1966, p. 116 sgg.; *Magic, Reason and Experience*, op. cit., p. 81 sgg.

Sul principio logico della seconda tesi gorgiana cfr. G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*. Napoli 1971, pp. 142-146. Per l'interpretazione della terza tesi gorgiana si vedano: G. B. Kerferd, *Meaning and Reference. Gorgias and the Relation between Language and Reality*, in «*The Sophistic Movement*», Athen 1984, pp. 215-222; A. P. D. Mourelatos, *Gorgias on the Function of Language*, in «*Atti del Convegno: Gorgia e la sofistica*»...

Inoltre per quanto riguarda le tecniche argomentative nelle orazioni di Gorgia cfr. A. A. Long, *Methods of argument in Gorgias, Palamedes*, in «*The Sophistic Movement*», op. cit., pp. 233-241; Arthur W. H. Adkins, *Form and Content in Gorgias' Helen and Palamedes: Rhetoric, Philosophy, Inconsistency and Invalid Argument in Some Greek Thinkers*, in «*Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. II». Ed by P. Anton and A. Preus, State University of New York Press, Albany 1983, pp. 107-128.

³³ Cfr. Platon, *Gorgias*, 450 B = DK, A 27. Per λόγους in questo brano intenderei piuttosto «argomenti» o «discorsi» anziché «parole».

Ringrazio per l'aiuto fornitomi nella stesura di questo lavoro in particolar modo i professori: Enrico Berti e Livio Rossetti che nelle Loro lettere mi hanno fornito preziose indicazioni e utili consigli; il prof. Antonino Tiné che ha rivisto la prima stesura di questo articolo apportando indispensabili correzioni; e infine il prof. Francesco Coniglione per aver rivisto l'italiano del dattiloscritto nella sua ultima stesura e discusso con me molte questioni. Ciò non toglie che solo mia è la responsabilità per quanto sostenuto nel presente articolo.

ATTILIO ZADRO

GORGIA E LA RETORICA NELLA
PROSPETTIVA EPISTEMOLOGICA DI G. E. R. LLOYD

1. La scelta del punto di vista qui adottato per trattare del tema è dovuta all'aver G. E. R. Lloyd ripreso la tesi della eccezionalità del contributo della Grecia antica all'edificazione del mondo civile e del pensiero scientifico e filosofico, dopo anni, o decenni, di tentativi di sommergere quella civiltà nel mare infinito delle somiglianze delle culture umane, come si suol dire, o meglio delle industrie e delle arti di cui a tutte le latitudini, e prima ancora di poter misurare la sua vita con il metro della storia, il genere degli uomini si serve per uscire dal suo stato selvaggio o primitivo, quando come ancora si suol dire, con pietoso e dannoso eufemismo, è in via di sviluppo; e all'aver collocato Gorgia e la disciplina, della quale lo stesso Platone lo considerò privilegiato rappresentante, la retorica, quali momenti decisivi nel determinarsi e nel suo interno costituirsi della singolarità, non ripetuta e non ripetibile, dei secoli straordinari che la storia ha donato al popolo greco, nell'Asia Minore, in Grecia, nelle isole e in Italia¹.

Non è il caso di soffermarci qui ad enumerare, e spiegare, quali fattori abbiano cospirato a quel tentativo di sommersione ed eversione storiografica, per noi anche autodistruttivo, se non morbosamente autopunitivo, a cominciare dalle correnti filosofiche che si opposero allo storicismo, quale fu la filosofia della cultura e la conseguente sociologia, per pervenire alle velleità

emancipatorie, ma anche egemonistiche, di una mal intesa democrazia universale delle culture.

La ripresa della tesi da parte di Lloyd non deve essere confusa con un ritorno alle prospettive neo-umanistiche, sia per la sostanza che per il tono. Questo, invece, appare così cauto e, sembra anche, dimesso, quale non si poteva non attendersi dopo il periodo nel quale la tesi fu ignorata o combattuta, ma la cautela ed anche la preoccupazione di evitare ogni forma di sopravvalutazione, di fronte ad un fatto così singolare, non gli impediscono di arrivare a dichiarare, alla fine della esposizione della sua indagine, che «lo sviluppo della filosofia e della scienza nella Grecia antica segna una svolta decisiva (a unique turning-point) per la storia del pensiero: la scienza del mondo occidentale discende da quella greca e anzi nasce con essa (so far as the western world goes, our science is continuous with, and may be said to originate in, that of ancient Greece)». Anzi, e contro la tesi dei debiti essenziali della Grecia al Vicino Oriente, continua asserendo che è in Grecia che è nata la scienza che «si è imposta dall'esterno ad altre culture, anche nei casi in cui tali culture, come quella cinese, possedevano già cosmologie e tecnologie altamente elaborate».

Il tono, ancora, è quello che si addice a chi ha dedicato quasi vent'anni della sua ricerca agli aspetti naturalistici e biologici della scienza greca, e in primo luogo ai testi ippocratici, e si è proposto di analizzare i fattori componenti del *miracolo*, senza trascurare gli elementi di continuità con la storia prescientifica della cultura greca, e individua, tuttavia, il distacco, dal passato primitivo e magico e dal contorno mediterraneo, affetto da quegli stessi caratteri che nel prolungarsi nel tempo divengono condizioni di arretratezza, nel convergere graduale dell'«elaborazione di procedimenti argomentativi» e di «tecniche di ricerca empirica», in uno «scetticismo generalizzato verso le pratiche magiche» quale «fenomeno senza precedenti», e finalmente «nella situazione politica e sociale dell'antica Grecia, e in particolare nell'esperienza di un dibattito politico radicale e di un confronto continuo e diretto quale poteva avvenire entro i ristretti confini della *polis*» e nell'aver raggiunto, ancor prima di Aristotele, una consapevolezza epistemologica di secondo gra-

do col riflettere la scienza sugli stessi procedimenti di cui si serve².

Ed è il tono che è la sostanza stessa a determinare, in modo preminente, cioè la ricerca delle cause nel loro inserirsi graduale negli effetti, del loro comporsi in modo equilibrato in ordine al fine riconosciuto già nella realtà dell'atto, per cui tutto l'insieme diviene un fenomeno, si vorrebbe dire, naturale piuttosto che storico, dacché la stessa storia dei Greci, che funge da elemento catalizzatore, e certamente estraneo, vi appare piuttosto come fatto politico, come determinata organizzazione politico-sociale, ove il ruolo del numero, e così la ristrettezza dei confini della *polis*, conferisce a quella democrazia il potere evocativo della filosofia e della scienza, della prima scienza occidentale.

Siamo dunque lontani dagli anni nei quali lo Jäger poteva dire: «i Greci, considerati dal presente, rappresentano rispetto ai grandi popoli storici dell'Oriente un «progresso» radicale, un nuovo «grado» in tutto ciò che concerne la vita dell'uomo nella comunità» e ciò in virtù di una «considerazione storica la quale abbia per presupposto un'affinità spirituale fissata dal destino, ancor viva e operante in noi, sia essa una affinità del proprio popolo o sia d'una cerchia di popoli strettamente legati tra loro»; una considerazione storica che, mentre ci richiama con il fascino delle origini alle forze creatrici quali «esse si affacciano dal profondo dell'animo umano con la freschezza mattutina della giovinezza etnica e del genio creatore», ci permette di conoscere come da una «storia vissuta» i Greci trassero «una forma eterna»³.

E tuttavia è proprio la diversità dell'approccio e la concordanza del risultato che rende testimonianza al fatto nel modo più convincente, ma, guardando ancora alla strada, la sua diversità si fa più evidente se prendiamo come punto di riferimento Gorgia, perché, potremmo dire, la via di Lloyd passa da Leontinoi, per arrivare ad Atene; non vi passa, invece, e se ne tiene ben discosta, per la tradizione che ha ravvisato nei sofisti l'alternativa, anzi l'antitesi non affatto dialettica, alla rivelazione dei valori perenni nel mondo greco. Ed è questo che ora dobbiamo considerare e su questo ancora confrontare il più

giovane epistemologo con l'ormai lontano alfiere del neo-umanesimo.

2. La nostra tradizione scolastica non si discosta dalla polemica platonica — anche se dimentica la sofistica nobile del *Sofista* —; e quella cui Jäger fa critico riferimento, pur accettando come «ovvio il considerarli (i sofisti) quale anello organico dello sviluppo filosofico», li condanna ad essere i «fondatori del soggettivismo o relativismo filosofico». Ma anche lo Jäger appunto, che cerca uno spazio più ampio della filosofia per definire la funzione della sofistica, nell'orizzonte di una «totalità delle forze spirituali», per cui si possa dire che «nella storia delle idee, i Sofisti sono un fenomeno così necessario come Socrate o Platone», e cioè nella consapevolezza che la cultura ottiene di se stessa e della sua forza educativa, quando si tratta di Gorgia si limita ad accennarne, sulla scia di Gomperz, come si fa di un «puro retore», anche se gli riconosce, in quanto lo riconosce a tutti i sofisti, l'essere maestro di «areté politica e il volerla conseguire mediante un'intensificazione della cultura dello spirito» qualunque contenuto si attribuisca ad essa⁴.

E se per questa ragione la strada verso Atene, per lo Jäger, potrebbe passare così anche da Leontinoi, non vi passa certamente perché la digressione siciliana abbia i caratteri della filosofia o della scienza o della preparazione dall'una all'altra.

Il quadro epistemologico delineato dal Lloyd, d'altra parte, si propone di definire il posto della retorica rispetto alla indagine naturalistica e rispetto alla dialettica, restando fermo per lui che la dialettica costituisce, sia nella ristrutturazione, al di fuori della retorica e della sofistica, di Platone, sia nella trattazione aristotelica, una alternativa non nettamente separabile dalla logica dimostrativa, anche se tende a confinarla, secondo una interpretazione accreditata, ma discutibile, e ciò anche se si tratta dei *Topici*, nella sfera delle argomentazioni sul probabile.

Quanto alla retorica essa fornisce proprio alla dialettica platonica lo strumento fondamentale, l'*elenchus*, per esserne criticamente superata; ma nella scienza naturale è la retorica dei sofisti che fornisce al medico ippocratico (e la medicina fra

le scienze è per noi la meglio documentata) gli strumenti non solo per «convincere i pazienti ad affidarsi alle sue cure, preferendolo, in certi casi, ad altri medici o guaritori», e quindi già in questo argomentando la validità della propria scienza, ma anche nella discussione con gli altri, in caso di «consulto collettivo», oppure nei «pubblici dibattiti su argomenti di interesse comune a medici e filosofi della natura»⁵.

Gorgia assume così una posizione dominante nel processo di cui abbiamo esposto i termini, perché dominante all'interno della edificazione delle strutture retoriche. Pur essendoci questa edificazione in parte ignota, per la mancanza delle testimonianze, «esiste però una figura chiave, posta agli albori della retorica greca, la quale ci è nota non solo per le sue tecniche argomentative, ma anche per le sue opinioni intorno all'arte del persuadere e ai poteri della parola», e questa figura, così esaltata dal Lloyd, è appunto quella del filosofo di Lentini.

Anello di congiunzione fra sofisti e filosofi, abile nell'argomentare con tecniche simili a quelle elenctiche e altrettanto cogenti, capace di stile brillante e di forza persuasiva tratta da una acuta analisi che non possiamo non dire logica delle tesi discusse, è anche portatore di una visione dell'uomo e del logos, e delle relazioni fra l'uno e l'altro, che, possiamo aggiungere, si uniscono in una, se pur embrionale, già chiara prospettiva psicologica ed antropologica⁶.

Una cosa è qui, per noi, importante sottolineare, che è stata colta anche dal Lloyd ed attiene al concetto di verità (truth): la verità viene contrapposta da Gorgia all'apparenza e/o alla opinione, e per lui queste sono cose della persuasione che, come si sa, negli Eleati, e particolarmente in Parmenide, si accompagna alla prima, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ, che tuttavia viene contrapposta, a differenza di quanto Platone, nel dialogo omonimo, fa pensare se non di Gorgia, certamente della sua arte, alla δόξα in termini tanto recisi da ricordare gli stessi Eleati: οὐ ... τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τάναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης (Palam. 24). Ovviamente si può osservare che non è la persuasione in generale che si oppone alla verità, ma quella di certi λόγοι, ché anche la verità, per essere riconosciuta tale, ha la sua virtù persuasiva, ma il dubbio per Gorgia

è che questa stia nel λόγος o solo nel λόγος, e questo Lloyd vede meno chiaramente.

3. Il concetto di verità, così come è apparso, anzi è cominciato ad apparire, nella nostra esposizione, anche se si parla di retorica, ma proprio perché si parla in primo luogo di Gorgia, avrà a suo tempo un peso molto grande e determinante, ma non è secondario neppure per indicare una prospettiva onde giudicare dalla controversia sul miracolo di cui trattiamo.

E' certo che se il miracolo fosse veramente tale sarebbe ingenuo, per non dire contraddittorio, cercare di spiegarlo altrimenti che col descriverlo; anche il ricercarvi quello che nella sua compagine è più importante, e dall'interno condizionante, come sembra fare lo Jäger, piuttosto che percorrere le esterne circostanze che lo hanno avuto come effetto, sarebbe affetto dal medesimo vizio, perché quel che è miracoloso lo è in tutto e per tutto ed è o da sé o da altro che nel rivelarsi vi partecipa e interrompe ogni catena causale.

Ma in fin dei conti questo può dirsi, finché si rimane sul piano storico, anche di tutti gli eventi della storia; la spiegazione se mai è altrove e a diverso livello di riflessione, e, in relazione a questo altrove che per noi è il modo filosofico di considerare le cose, anche nel miracolo Greco si può cercare di cogliere quel che è, proprio all'interno, di maggior peso e senso, correndo certamente il rischio che corre sempre la filosofia quando propone le sue scelte per conoscere e far conoscere qualcosa, e cioè che queste scelte siano appunto soltanto tali, dipendenti da propensioni e simpatie, piuttosto da decisioni costrittive del pensiero.

Ed è proprio la possibilità di questo tipo di decisione che nel farsi reale e attuale, a nostro avviso, ha dato luogo a quello che diciamo il miracolo della Grecia; non la possibilità di decidere fra bene e male, fra bello e brutto, fra utile e dannoso, opportuno e inopportuno, ma fra tutte queste alternative, e in modo così netto come fa la lama più affilata di una spada, in quanto si sia deciso il distacco, la separazione e la contrapposizione, l'assoluzione e la condanna, per ciò che è vero e ciò che è falso, e ciò in modo tale che il vero e il falso si separino,

come il giorno e la notte, senza crepuscoli od ombre, e non perché si muova il sole o si muova la terra o si muovano ambedue, ma da sé, esistendo il vero in quanto vero e sottraendosi, all'esistere e al pensare, il falso in quanto è falso.

Sì che non solo l'essere divenne convertibile con l'essere formale — cioè con l'essere che ottiene nella formalità logica e matematica del λόγος la sua completa distinzione dal falso e dall'incerto, dal torbido e anarmonico divenire e dal precipitare rovinoso nella morte del non esser più di ciò che è storico —, ma la verità, identificandosi con l'essere, si identificò con le forme che di ogni essere sono la rivelazione più trasparente, ma anzi la sola rivelazione, per cui il rivelato è tutto ciò che si rivela e si manifesta, ed è anzi il rivelarsi stesso.

E perché questo discorso non sia contestabile da chi va cercando analoghe forme di decisione negli embrioni dimostrativi che qua e là si possono trovare nel bacino del Mediterraneo, o negli studi sul linguaggio che altrove, ma per lo più sempre in area indoeuropea, fanno parlare di altre logiche, è necessario forse ricordare che queste forme e la loro compagine, che si chiamò κόσμος νοητός ed ebbe, per quanto riguarda Platone, nella matematizzazione degli εἶδη la espressione più elevata, anche se più discussa e quasi incomprensibile nel nostro secolo, hanno trovato in Grecia, e solo in Grecia, il loro senso nell'essere state poste quali ἀρχαί, in modo tale che lo trovano sempre di più fra noi, sì che si può dire che il miracolo non è ancora spento, göttlicher Funke, quanto più esse si spogliano dei loro stessi colori e splendori, per mostrarsi nella loro essenza di pura possibilità e tuttavia necessità, onde Wittgenstein ebbe a dire, nel *Tractatus*, «Etwas Logisches kann nicht nur-möglich sein» (2.0121).

Ma la possibilità, nel farsi reale come fatto logico, si fece tale anche come fatto storico, in quanto quasi vera e propria teogonia, e così fu ad Elea Parmenide, che vide la κρίσις come inappellabile Entscheidung, e in Atene Platone, che al di qua del limite vide le differenze e le compose nell'armonia del suo κόσμος, non solo νοητός, ma νοούμενος, e Gorgia criticò Parmenide e fu criticato da Platone, perché cercò altrove, che nel λόγος, la decisione.

Ma anche la verità di Gorgia, come ogni verità, nel rinchiudere il suo cerchio, nello stabilire i confini della sua fortezza, stabilisce anche quelli della sua πόλις, che ad un tempo sono di esclusione e di dominio sull'escluso, e così l'esclusione, ma anche il dominio dell'ἀρετή, quale essa sia, sulla κακία, dell'ἀγαθόν sul κακόν, del καλόν sull'αἰσχρόν, e talvolta del permanente sul temporale, dello splendore del κλέος sulla viltà oscura e deforme; e se ἀρετή, ἀγαθόν e ogni altro valore positivo, nelle coppie dei termini aggiogati in Grecia fin dall'antichità più remota, trovano il loro senso e la loro determinazione e la loro misura nella scelta primitiva dell'ἀληθές, da quando fu resa esplicita dalle scuole filosofiche alle assemblee politiche, essa è ancora implicita nell'essere αἰεὶ ἔόντες degli dei di Omero, e non nella loro potenza, o nel loro disinteressato sorriso, ma nella ἀθανασία, nell'immortalità, chè la Verità non quale fedele rappresentazione delle cose fu allora, come poi volle Aristotele, ma nella invincibile eternità. E di qui il κλέος di chi non teme la morte, essendo mortale come Achille; e se di qui dunque lo splendore della gloria, di qui anche il miracolo della bellezza greca, prima che dei colori dei vasi, nelle forme delle statue, prima che nell'armonia pur matematica dei suoni, nella stabilità geometrica dei templi, delle case degli dei sulla terra.

E' vero che si manifesta, la bellezza greca, come παράδειγμα ideale e universale, compagine armonica di elementi della natura e della storia, ma prima di tutto, e in tutto ove si manifesta, essa appare come l'istantaneo rivelarsi dell'equilibrio fra l'ordine della ragione logica e la concretezza dell'umano, il catartico riordinarsi di questo senza imposizione, un ritorno del reale al possibile, così come la verità come tale si rivela quando la sua immortale necessità si riveste delle forme storiche, e in questo modo reali, del λόγος.

4. Ma è il λόγος che ha natura multiforme, appunto in quanto λόγος storicamente vissuto ed usato come strumento non solo di reperimento e di comunicazione della verità, ma anche come strumento di persuasione e comunicazione del falso.

Neppure a G. E. R. Lloyd è riuscito il tentativo, quasi voluto dalla sua prospettiva di spiegare il miracolo, di disporre,

su di una linea non interrotta di una progressione ascendente, retorica, dialettica e logica dimostrativa, il passaggio dall'oratoria e dalle sue tecniche alla dialettica, sia pure del probabile; la linea si spezza e lui stesso è costretto, vorremmo dire suo malgrado, a parlare di interazione e non di sviluppo continuo, e questa interazione riguarda un travaso, dall'una all'altra parte, di tecniche, non di un modo di concepire il λόγος e la persuasione.

E infatti la natura della cosa, cioè del λόγος, qui è diversa, si polarizza, in modo diverso ed opposto, e così la persuasione ch'esso reca con sé. La persuasione della verità, di quella che è la verità mediante il λόγος che la riveste ma anche la costituisce, segue alla verità, senza che il λόγος sia strumento, perché ne è esso stesso l'essenza, e questo è il lascito che ci hanno fatto i filosofi di Elea, raccolto poi da Platone e da chi in Grecia e poi ancora in Italia e nell'Occidente lo ha seguito. La retorica invece si occupa del λόγος, della persuasione e della verità, quando anche della verità, in modo diverso cioè di un λόγος diverso, e di una diversa persuasione, e nasce perché la persuasione diviene ascendente, nel caso migliore, che Aristotele poi vorrà sistemare e teorizzare, e diviene la persuasione alla verità; e il λόγος, sia la verità λόγος essa stessa, o altra cosa, è la strada di questa ascesa, o meglio il veicolo, che la retorica usa e guida in quella direzione, talvolta, e talvolta nella direzione opposta, verso la notte, la falsa verità, cioè il falso in sé e per sé. E ciò quando dopo Elea la democrazia ebbe bisogno del consenso e delle masse, e non più, come l'aristocrazia, della tradizione del sangue e della spada, se non era sufficiente l'intelletto, e ancora quando l'intelletto ebbe bisogno della scuola e non seppe più essere nell'uno, o nei pochi, scuola a se stesso, quando insomma la scuola cessò o non riuscì più ad essere soltanto σχολή, alternativa al lavoro, ma divenne lavoro essa stessa, più faticoso proporzionalmente alla mancanza di nobiltà dell'ingegno.

E di qui, da una porta secondaria, poté, dal V secolo, entrare nella πόλις filosofica, perché tentativo di superare i limiti ristretti nei quali Parmenide stabilì la relazione fra verità e persuasione.

Ed ecco allora spiegato perché Gorgia collega la *πειθῶ* alla *δόξα* piuttosto che alla *ἀλήθεια*. E infatti questo collegare, questo essere linked come dice Lloyd, avviene tramite il *λόγος*, un *προσιέναι*, nel *λόγος* della persuasione, come di una droga in una bevanda (*Helen.* 13), un *λόγος* che sia quello della *δόξα* e non dell'*ἀλήθεια*, che sia cioè già veleno esso stesso; ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου, τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐρόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοί τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν: «come dei farmaci, gli uni alcuni, gli altri altri, umori traggono via dal corpo, e gli uni danno tregua ai mali, gli altri la stessa vita fanno cessare e spengono, così anche fra i discorsi, gli uni addolorano, gli altri rallegrano, gli uni danno il terrore, gli altri pongono chi ascolta in una solida confidenza, alcuni poi per una loro insita forza malvagia di persuasione avvelenano l'anima e malignamente la seducono» (*Helen.* 14), sí che il male par riversarsi dal persuadere al discorso, ma è invece dal discorso che si corrompe anche il persuadere e, come abbiamo visto, si sdoppia.

E dunque la polemica è sí contro gli Eleati, e si riverserà su Platone, che non ammettevano un *λέγειν* che non fosse un *λέγειν τὴν ἀλήθειαν* se era vero *λέγειν*, ed è quindi contro l'univocità del *πείθειν* e del *λέγειν*, ma lo è contro il *λόγος* onnipotente, perché Gorgia ha in mente una verità che non è misurata solamente dal *λόγος*.

5. Il problema dunque, che rimane aperto ora, è quello della verità di Gorgia, perché è da questa che potrà avere fondamento il legame fra la sofistica e lo splendore del V e del IV secolo greco stabilito mediante la *παιδεία* da Jäger; e fondamento, almeno alle sue radici, filosofico, anche se proprio gli artefici di quello splendore, i seguaci di Parmenide, questo fondamento hanno disconosciuto e combattuto, così come Gorgia, analogamente agli altri sofisti, ma forse per ragioni diverse, quello splendore ha disconosciuto e combattuto, altezzosamente, tanto quanto anche quelli erano alteri, facendo del suo discorso su Elena sí un dono alla bellezza della donna veramente fatale,

portatrice del destino dei popoli, ma anche un divertimento per sé, παίγνιον ἑμόν, come dice, e dando, ancora suo malgrado, forse e inconsapevolmente, modo di rivelarsi a un aspetto della bellezza, del λόγος, con il λόγος, strumento ora a se stesso e per questo redento dalla strumentalità della τέχνη.

Nell'*Elena* torna più di una volta la parola, ma anzitutto quando, come gli uomini valenti nel corpo e nell'anima allo stato, la bellezza al corpo, il sapere all'anima, la virtù all'azione compiuta, così la verità è detta ornamento del λόγος, κόσμος, ed ἀκοσμία il suo e gli altri opposti; ornamento che viene dall'ordine delle cose, dalla natura degli elementi della realtà considerata, κόσμος dalle radici profonde che ha, come alternativa, la rovina, la dissoluzione per lo stato, la repugnanza per il corpo, l'abiezione per l'anima, la malvagità della azione e la perversione del discorso, la sua trasmutazione perniciosa nel falso, ma sempre κόσμος, proprietà, convenienza, eleganza, la stessa bellezza e pienezza vitale, non puramente geometrica, della argomentazione (*Helen.* 1).

E ancora nell'*Elena*, nel discusso passaggio, discusso nel suo testo a noi pervenuto dalla tradizione, dove le sensazioni e le passioni si collegano insieme a costituire e generare in noi la ἰσχυρὰ ἀλήθεια, — e il tutto si inserisce agevolmente nel quadro ben noto di una prospettiva alternativa alla visione del mondo eleatico, realistica più che sensistica ma sensistica se non la si intende solo come relativistica —, la verità delle cose temute e già sofferte è vista accamparsi in noi con la prepotenza di una legge di natura, che in ogni caso il λόγος può descrivere e rappresentare, quella stessa ἰσχυρὰ ἀλήθεια, robusta verità, la quale non turbata o filtrata dalla paura, ci fa godere della bellezza che la legge del costume ha come tale giudicato e di quel valore che si è dato in quanto si è conformato alle regole della giustizia⁷. E tutto questo trova la sua eco nel *Palamede*, ancora nel paragrafo 24, che vogliamo rivedere insieme: la δόξα è di tutti su tutto, tutti ne sono capaci (τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασιν περὶ πάντων), e non c'è neppure modo di essere migliori degli altri nell'opinare (οὐδὲν ἐν τούτῳ σὺ τῶν ἄλλων σοφώτερος; che è quel che poi per gli ἔνδοξα concederà Aristotele ai σοφοί, e fra questi a quelli a loro volta ἔνδοξοι e γνώριμοι); l'opinione è di per sé,

in quanto opinione, ἀπιστότατον πρᾶγμα, e il prestarvi fede, il πιστεύειν, è così già contraddizione. Gli opinanti, gli uomini, in quanto opinanti, e sono ancora, sembrerebbe, i molti e i βροτοί di Parmenide, bisogna lasciarli andare; ci sono gli εἰδότες — e come non ricordare l'εἰδότα φῶτα del terzo verso del περί φύσεως? — e gli εἰδότες sono non quelli che hanno chiare le idee, come qualcuno intende, ma quelli che conoscono la verità⁸.

E in nome di questo εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν, anche alle τέχναι ci si può opporre, e al λόγος della τέχνη per eccellenza del discorso (cfr. *Helen*. 13: λόγος ... τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖα λεχθεῖς), alla τέχνη che insegna a scriverli i discorsi, perché essi sono prima di tutto nell'essere detti; ci si può opporre anche alle ἄμλλαι dei filosofi, alle loro contese verbali, dove la sola verità è il rapido trascorrere del pensiero, della γνώμη che trascina con sé e lascia cadere una dopo l'altra le δόξαι.

La verità di Gorgia è quella che si sposa all'ἀνάγκη della immediatezza (*Palam*. 4: παρ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας καὶ τῆς παρούσης ἀνάγκης μάθω) e talvolta, senza la mediazione del λόγος, è maestra ἐπικινδυνότερα, ma in ogni caso, quando il λόγος la rappresenta, essa che è ἀλήθεια τῶν ἔργων, è la verità delle cose e delle opere, delle cose della natura e delle opere dell'uomo, verità che è appunto essere delle cose così come sono prima e fuori anche del λόγος, καθαρὰ di per sé, e il λόγος talvolta rende torbida ed impura (*Palam*. 35).

La verità è, dovunque si manifesta, non meno reale di quanto fu ritenuto reale l'essere da Parmenide e non meno evidente, qualora la si purifichi da tutto ciò che λόγοι e τέχναι hanno prodotto per ricoprirla: è fatta di cose e di uomini, passioni e pensieri, azioni soprattutto, le azioni che allietano e atterriscono, e come le speranze così i timori del futuro, in quanto si inseriscono nell'anima. Realismo ingenuo si potrebbe dire, ma che nessuno oserebbe pensare ignaro della storia del problema e sprovveduto delle sottigliezze dell'arte. Ed è il reale, anche quello della parola, che egli ha conosciuto come τεχνίτης, che permette a lui, alla sua scienza del λόγος, di ridefinire i concetti che le ἄμλλαι dei fisiologi e dei filosofi avevano a suo avviso deformato, consentendogli così di affrontare sul suo terreno della parola coloro che dalla sfera dell'essere e da quella del

conoscere erano costretti a scendere su di esso per ἀνεκφέρειν, per comunicare le loro scoperte.

C'è forse qualche cosa di piú; c'è una dialettica che rimbalza oltre lo stretto e lega i due mari, quello su cui si affacciava Elea e quello dove si affaccia Siracusa, che attrasse nella sua sfera la pur non dorica Lentini; perché la contrapposizione fra νοῦς e ὄψις, la frattura e anche la Entscheidung che rompe o limita il λόγος dell'una e dell'altra parte, non intacca la comune affermazione della frattura, della Entscheidung fra δόξα ed ἀλήθεια, fra gli uomini, i molti della δόξα e gli uomini, i pochi, della ἀλήθεια. E qualsiasi cosa ne abbia poi detto Platone, neppure ad Elea Gorgia sarebbe del tutto straniero.

Per questo non la παιδεία, che potrebbe essersi fermata soltanto a quella dei λόγοι γεγραμμένοι, non quella del suono del λόγος nelle anime degli ascoltatori sottoposti al suo incantesimo, non ancora gli artifici del mostrare e del dimostrare, le prove in tribunale e le tesi nelle scuole, non l'opera comune, collettiva nella storia, di chi insieme ad altri accumula στοιχεῖα ad altri στοιχεῖα, fino alla composizione di una massa critica che esploderà nella civiltà greca, non tutto questo pone Gorgia fra gli artefici del *miracolo*, e neppure la bellezza che dalla terra e dal mare, dalle statue e dai templi, dai volti delle donne e dalle armi dei guerrieri egli trasse e scolpì nei suoni e nei pensieri del suo λόγος, dei suoi λόγοι per Elena e per Palamede, per gli Elei e per gli Ateniesi. Non tutto questo, se pur anche questo, ma, ancora una volta, per tutto questo anche il sovrano disimpegno: non c'è dialettica fra verità e opinione, per lui, in quanto l'una sia la verità e l'altra sia l'opinione, né ci sarà mai dialettica che faccia diventare verità l'opinione se non è già vera; questa trasformazione può accadere solo per il filtro malefico dei retori e dei demagoghi, in ogni tempo, e anche allora, a danno dei βροτοὶ οὐκ εἰδότες.

NOTE

¹ G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience, Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979. Le citazioni qui riportate sono tratte dalla traduzione italiana *Magia, Ragione, Esperienza, Nascita e forme della scienza greca*, a cura di U. Santini e F. Cuniberto, Torino, Boringheri, 1982, nella collana *Società antiche* diretta da M. Vegetti, ma le indicazioni delle pagine rimandano all'edizione originale.

² Cfr. G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 264-267.

³ Cfr. W. Jäger, *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, 1°, Firenze, La Nuova Italia, 1943, pp. 3-9. La traduzione italiana, dalla quale sono tratte le citazioni del primo volume dell'opera dello Jäger, segue la seconda edizione tedesca (*Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, De Gruyter, 1936² (1934)) ed è stata curata da Luigi Emery.

⁴ Cfr. W. Jäger, *op. cit.*, pp. 432-436.

⁵ Cfr. G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 115-116 e cfr. pp. 86 e 98 sgg. Per una diversa interpretazione del concetto di dialettica e di ἔνδοξον in Aristotele si veda il mio commento ai *Topici* (Napoli, Loffredo, 1974).

⁶ Cfr. G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 81-85.

⁷ Cfr. *Elena* 16, 127. Leggo λόγου con Untersteiner (cfr. *Sofisti, II*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1949, p. 108). Per l'uso implicito di ἀλήθεια relativamente al futuro cfr. *Elena* 11. E si tratta della verità dei fatti, che sono anche i fatti della ψυχή. Per una correzione della interpretazione scettica o semplicemente relativistica di Gorgia si veda G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze, la Nuova Italia, 1977², pp. 264 sgg. e in particolare la nota 72 a p. 266.

⁸ Cfr. *Palam.* 24: il πιστεύειν τοῖς εἰδόσιν è motivato dall'essere e dall'asserire πιστοτέραν τὴν ἀλήθειαν.

RENATO LAURENTI

LE CITAZIONI DI GORGIA IN ARISTOTELE

1. Le citazioni di Gorgia in Aristotele sono relativamente poche, un po' più di dieci¹ e, quel che più conta, stranamente ripartite. Messo da parte il *MXG*, sulla cui paternità si discute², ma che, in ogni caso, non è di Aristotele, Gorgia s'incontra due volte nella *Politica*, libri I e III, una volta nei frammenti dei cosiddetti dialoghi giovanili, una volta negli *Elenchi Sofistici* e, in modo molto più massiccio, ben nove volte, nel III libro della *Retorica*, più o meno come il suo discepolo Isocrate³, una circostanza, questa, che va tenuta nelle dovute considerazioni — non sarebbe illogico, in realtà, prendere i due retori come punto di riferimento per una lettura del libro stesso, posto che non c'è questione d'un certo peso in cui non compaiano.

Cercherò in quel che segue di studiare tale presenza, di fissarne il valore, di confrontarla con la presenza di altri personaggi e, alla fine, di trarre, se possibile, qualche conclusione e per quanto riguarda l'atteggiamento di Aristotele verso Gorgia e per quanto riguarda talune questioni relative al III libro della *Retorica*, il cui significato nell'economia dell'opera aristotelica è, come si sa, non poco controverso.

2. E cominciamo proprio da questo. Gorgia compare già nel I capitolo, che tratta della *lexis*. *Lexis* è l'espressione del pensiero mediante la parola e, dunque, locuzione, modo di parlare, stile⁴. In greco il vocabolo, che s'impone coi sofisti⁵, è più trasparente che nelle lingue moderne, giacché l'esito in *σῆς* lo collo-

ca tra i *nomina actionis*. La *lexis* è in rapporto con τὰ περὶ τὴν ὑπόκρισιν⁶, e cioè con quel che riguarda l'azione — in effetti sia l'attore che l'oratore devono parlare, e parlare in un certo modo: pertanto ogni atteggiamento si deve adattare a un determinato modo di parlare, come all'inverso ogni forma di espressione richiede un particolare atteggiamento. Certo, tra i mezzi che l'oratore usa, la *lexis* non è tra i più nobili, anzi, attesta Aristotele, è qualcosa di φορτικόν, di volgare⁷. Il vero oggetto con cui ha a che fare l'oratore, in primo luogo l'oratore giudiziario, sono i fatti, τὰ πράγματα. Sui fatti egli deve fondarsi per dimostrare la sua tesi. Il resto è superfluo, un superfluo, però, che ha la sua importanza, non per sé, ma per la μοχθηρία degli ascoltatori. μοχθηρία è perversione, meschinità, bassezza, involuzione⁸: indica un sentire distorto, che non vede le cose nella loro genuina realtà, per cui ne dà un giudizio sbagliato. Chi ha tale μοχθηρία è pronto a recepire quel che altri sostiene, a lasciarsi attrarre dalle belle parole più che da un esame sereno delle prove, tanto più quanto più è abile e persuasivo chi parla. Si trattava di fenomeno ampiamente diffuso, se Aristotele ci torna sopra più volte. Così all'inizio della *Retorica* osserva che solo secondo alcuni il dibattito, soprattutto quello giudiziario, deve affrontare il tema specifico che l'ha posto in essere, e non sollecitare i sentimenti di pietà o di dolore o di collera nei giudici⁹. Ciò significa che proprio su tali sentimenti faceva leva la maggior parte degli oratori — ed è facile intuire il perché. Chi, come Platone, avversava tale posizione, poteva o rifiutare in assoluto la retorica o, volendo salvarla, darle altra base, l'unica base possibile, la verità. E in effetti questo era stato realizzato nell'*Apologia* e teorizzato nel *Gorgia* e nel *Fedro*. Il vero, esposto secondo le regole della retorica, avrebbe costituito per Platone la sigla d'un'orazione perfetta¹⁰. Donde lo studio delle parti dell'orazione stessa, quale si ha sempre nel *Fedro*¹¹.

Aristotele approfondisce la posizione del Maestro su due fronti. In primo luogo ammette anch'egli che la verità da sola non sempre convince l'uditorio: deve essere sapientemente esposta: «non basta possedere argomenti da offrire: bisogna dirli come si deve¹²». In secondo luogo capiva che talvolta non si diceva la verità per cattiveria o per interesse, ma perché effetti-

vamente non la si conosceva, non emergeva cioè da un esame pur attento delle cose. Fece quindi ricorso a un altro concetto, quello di «verisimile»¹³ e lo studiò già nelle opere giovanili, il *Grillo*, il *de poetis*, la *τεχνῶν συναγωγή*, tanto celebrata da Cicerone¹⁴: insieme al «verisimile» affrontò altri temi, soprattutto quel «superfluo» a cui si è accennato e, di conseguenza, anche colui che quel «superfluo» aveva fatto il centro delle sue ricerche, Gorgia. Alla *τεχνῶν συναγωγή*, secondo alcuni, o al *Grillo* secondo altri¹⁵, andrebbe riportata la notizia data da Quintiliano, *inst. or.* 3, 1, 13 che Isocrate fu il più illustre discepolo di Gorgia e l'esaltazione del discepolo si riverbera sul maestro. Isocrate apprese da Gorgia soprattutto lo stile, quello stile che, s'è visto, è il tema del III libro della *Retorica*. Lo stile dei primi oratori, osserva Aristotele, fu poetico, perché recepì non poche espressioni dei poeti e tentò di sfruttare lo stesso stile di loro. «Furono i poeti¹⁶ che, come è naturale, dettero il primo impulso alla lexis — e in effetti le parole sono imitazione, e la voce è, tra tutti i nostri organi, quella più adatta alla imitazione. Così si costituirono le arti della recitazione, quella del rapsodo, dell'attore e le altre. E poiché si vedeva che i poeti, pur dicendo futilità, ottenevano fama proprio in forza del loro modo di dire, διὰ τὴν λέξιν, per questo lo stile fu dapprima poetico¹⁷, come quello di Gorgia — e ancora oggi la gente incolta ritiene che proprio oratori di tal sorta parlino nella maniera più eccellente. E invece non è così».

Due punti, a mio avviso, vanno evidenziati:

a) la naturalità della poesia. La poesia è richiesta dalle esigenze naturali dell'uomo, perch'essa sola sa e può esprimerne il mondo interno ed esterno. E lo esprime imitandolo, e cioè, quel che nella dualistica acritica visione del mondo è cosa tra le cose o sentimento o altro, la poesia lo rende mediante la parola, la quale imita quanto si vede e si sente — e, dunque, lo rappresenta. E in questo la *Retorica*, in forma più stringata, ripete quel che afferma la *Poetica*, la quale spiegando l'origine della poesia, adduce due motivi: il primo, che l'imitazione, in generale, è istinto di natura, il secondo, che il mezzo più immediato dell'imitazione fu per gli uomini la parola¹⁸. La *Retorica*, però, non sembra voler studiare l'essenza della parola, bensì la

sua funzione. E, dunque, da tal punto di vista va giudicata la espressione citata τὰ γὰρ ὀνόματα μιμήματά ἐστιν, in cui taluni vogliono vedere un'allusione all'analoga definizione del *Cratilo* platonico 423b¹⁹: il nome è un μῖμημα φωνῇ ἐκείνου ὃ μιμεῖται. Sulla parola Aristotele torna in *Poet.* 1457a 11 ὄνομα δέ ἐστι φωνῇ συνδετὴ σημαντικὴ ἄνευ χρόνου e nel *de interpret.* 2, 16a 19 ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνῇ σημαντικὴ κατὰ συνδήχην ἄνευ χρόνου — e tra le tre definizioni non c'è contrasto. Solo, ripeto, si deve badare a collocarle, ciascuna nel suo orizzonte giusto e quella della *Retorica* va inquadrata in un contesto antropologico, non meramente glottologico. Aristotele vuole dimostrare come gli uomini, godendo dell'imitazione, la effettuarono nel modo più semplice e suggestivo, mediante la parola — e in questo senso si può pur dire che le parole sono imitazioni, senza specificare la natura più profonda di tale imitazione. Sulla natura dei nomi, sulla metafora, sull'omonimia e sinonimia Aristotele torna in *Rhet.* III, 2, 1405a 3 sgg., il capitolo successivo a quello del quale si discute e per tutto l'argomento rimanda a *Poet.* 1257a 31 sgg. In tale contesto, e precisamente qualche riga sopra, a *Poet.* 1257a 24 sgg. tratta anche della parola: se il rimando ha valore per la sinonimia, l'omonimia e la metafora, perché non l'avrebbe avuto per il nome in sé e per sé? In tal guisa il brano della *Retorica* acquista la sua unitarietà, in piena linea, ripeto, con la *Poetica* e il *de interpretatione*, come pensano anche il Waitz, il Bies e altri²⁰.

b) Gorgia fu tra quelli che usarono lo stile poetico: tale è l'illazione che Aristotele ricava da un'osservazione molto precisa, e cioè che Gorgia curò fino all'exasperazione lo stile. Lo stesso attestano Dionigi di Alicarnasso²¹: «Gorgia trasportò lo stile poetico ai discorsi politici, ritenendo che l'oratore non è simile ai prosatori» e Filostrato²²: «Gorgia accoglieva anche parole poetiche, per ottenere splendore e gravità». Ma la ποιητικὴ λέξις, se andava bene per Gorgia, anzi, se per lui aveva rappresentato qualcosa di sublime, non si adattava agli orecchi di chi, come Aristotele, aveva una formazione più moderna ed era riuscito a guadagnare in tutta la pienezza la distinzione tra poesia e prosa. «Ora questo (e cioè la posizione degli ignoranti che privilegiavano e amano una certa prosa poetica alla maniera di Gorgia)

non è così, ed è differente lo stile della prosa da quello della poesia ἄλλ' ἑτέρα λόγου καὶ ποιήσεως λέξις ἐστίν»: 1404a 28. In effetti intorno alle due forme di espressione s'era consumata una lunga lotta, alla quale aveva partecipato anche Isocrate²³. Egli le aveva studiate a fondo nella loro natura e aveva cercato di stabilire le regole che a entrambe convenivano. Nell'*Evagora*²⁴ esalta la poesia e il poeta che può ricorrere a molti ornamenti, perché, in genere, canta fatti e gesta grandiose di uomini e di dèi: può, quindi, usare termini abituali, τὰ τεταγμένα ὀνόματα, termini insoliti alla lingua comune, ξενά, termini nuovi, καινά, può ricorrere alle metafore e ornare la poesia di tutte le figure stilistiche che vuole. Gli oratori, invece, dal momento che trattano cose più pedestri, rientranti nell'esperienza quotidiana e in rapporto con la vita pubblica, devono fare appello a espressioni di uso corrente, e non possono sfruttare metri e ritmi, come la poesia. Pur con tali limiti, la prosa deve tentare imprese non meno grandiose che la poesia, senza abdicare alla sua natura di prosa.

La stessa discussione riappare in Aristotele, il quale affronta spesso il problema e ne dà più o meno la stessa soluzione. Basti citare *Rhet.* III, 2, 1404b 4 sgg. in cui tornano, ben precisati, i due punti sui quali ci siamo fermati, e cioè la differenza dei fatti trattati dalla poesia e dalla prosa e la differenza dei mezzi a cui prosa e poesia ricorrono per destare ammirazione²⁵. E in questo Aristotele insiste sulle orme di Isocrate²⁶.

In conclusione il tentativo gorgiano di poeticizzare la prosa era giustificato a livello naturale, φυσικῶς, dall'atteggiamento proprio dell'uomo, portato ad esprimersi in forma poetica — un atteggiamento tanto più valido al suo tempo, in cui, s'è visto, non era ancora delimitato il confine tra prosa e poesia; a livello antropologico dall'esuberanza, che il Dupréel definisce endemica nell'Italia meridionale²⁷; a livello storico, dall'insegnamento di Empedocle, siciliano anch'egli, come Gorgia e al quale Gorgia è per più aspetti simile. I rapporti tra i due sono stati esaminati soprattutto dal punto di vista dello stile e per questo rimando agli studi del Diels, del Nestle, dell'Untersteiner²⁸. C'è, però, un altro aspetto che va forse maggiormente evidenziato, quello filosofico: voglio dire, cioè, che l'esuberanza a cui si è accennato,

nasconde (o può nascondere) certo interesse filosofico, nel senso che poteva sottolineare delle cose la cangiante natura nei differenti rapporti, dando così luogo a una espressione che, di necessità, era una e plurima. E in questo il retore di Leontini s'avvicina all'oscuro di Efeso; né senza motivo il Martin²⁹ indica l'Efesino, insieme a Empedocle, i modelli della prosa gorgiana. Ma non approfondisce la sua affermazione, che, invece, proprio in tale approfondimento avrebbe avuto maggiore rilevanza. E lo vedremo in seguito.

3. Il capitolo 3 è consacrato allo studio della freddezza dello stile, una qualità che lo stile non deve avere³⁰. La freddezza, τὰ ψυχρά, è prodotta, nota Aristotele, da quattro cause:

1. l'abuso di parole composte;
2. l'uso di glossemi, ossia di parole rare, desuete, insolite;
3. l'uso di epiteti³¹ lunghi, inopportuni e troppo frequenti;
4. l'uso intemperante delle metafore.

Gorgia è ricordato una volta al num. 1 e due volte al num.

4. Veniamo al primo, e cioè all'abuso di parole composte³². In effetti, se lo stile dell'oratore deve essere simile al linguaggio corrente, è ovvio che dovrà fare appello a vocaboli comuni ed evitare quelli insoliti, come sono, ad esempio, i vocaboli doppi, più convenienti alla poesia — si pensi solo a Omero e a Esiodo e ai tragici, soprattutto a Eschilo³³. A sostegno della sua tesi Aristotele adduce esempi di Licofrone, di Gorgia, di Alcidamante. Licofrone parlava di «cielo dai molti volti, τὸν πολυπρόσωπον οὐρανόν», forse in rapporto ai mutamenti del tempo, «di terra dalle alte cime, τῆς μεγαλοκρύφου γῆς», di «riva dal passo stretto, ἀκτὴν δὲ στενοπόρον». Alcidamante, a sua volta, parlava di «faccia color di fuoco, πυρίχρων δὲ τὴν ὄψιν», di «ardore realizzatore, τελεσφόρον τὴν προθυμίαν», di «persuasione realizzatrice, τελεσφόρον τὴν πειθῶ», in quanto atti a portare a compimento le cose, di «distesa del mare dal colore ciano, κυανόχρων τὸ τῆς θαλάττης ἔδαφος».

Di fronte a tali esempi, quelli di Gorgia tradiscono una fantasia più effervescente e acuta nel rilevare e collegare concetti diversi. Il brano, però, che li contiene è discusso e sarà bene darlo in greco e spiegarlo. Cope-Sandys³⁴ leggono: καὶ ὥς

Γοργίας ὠνόμαζε, πτωχόμουςος κόλαξ, ἐπιορκήσαντας καὶ κατευορκήσαντας. Roemer³⁵ dà la stessa lezione, ma espunge l'imperfetto ὠνόμαζε, chiudendolo tra parentesi, per spiegare in qualche modo il nominativo che segue e che non si giustifica, se lo si suppone retto dal verbo. Ed è per questo che, come forse si è notato, Cope-Sandys pongono una virgola dopo ὠνόμαζε: considerano quindi καὶ ὡς Γοργίας ὠνόμαζε una frase a sé, staccata dal contesto, senza rapporti col nominativo che segue. Se si voleva salvare il verbo e dargli funzione reggente, bisognava in qualche modo costruire un accusativo. E il Vahlen³⁶ congetturò doversi leggere καὶ ὡς Γοργίας ὠνόμαζε πτωχομουσοκόλακας ἐπιορκήσαντας καὶ εὐορκήσαντας, legò cioè i due nominativi dei codici e il derivato rese all'accusativo plurale: allo stesso modo corresse il κατευορκήσαντας in εὐορκήσαντας. Di qui la traduzione «die ebensogut falsch als wahr schwörenden Bettelmusenschmeichler».

La congettura del Vahlen, per quanto riguarda la costruzione del sostantivo πτωχομουσοκόλακας, è accettata dagli editori più recenti, il Dufour-Wartelle, il Ross, il Kassel³⁷, e a ragione, perché in tal modo il primo accusativo si allinea al secondo e si evita il fastidioso accostamento di nominativo e accusativo. D'altronde il termine κόλαξ, al plurale, compare non di rado in composti: nella stessa *Rhet.* III, 2, 1405a 23 si legge διονυσοκόλακες, gli adulatori di Dioniso, riferito agli artisti, e Dionigi di Alicarnasso³⁸ accenna a μουσοκόλακες, adulatori delle muse. In conclusione Gorgia parlava di adulatori-maestri-nel-mendicare, perché, avendo sempre bisogno di qualcosa, sapevano, come certi pitocchi, chiedere con arte³⁹.

Diversamente stanno le cose rispetto alla correzione di κατευορκήσαντας in εὐορκήσαντας. La lezione tradizionale sembra preferibile: è condivisa da Cope-Sandys, da Dufour-Wartelle, da Kassel, da Freese, da altri, i quali, poi, cercano di separarla dal precedente vocabolo composto — e a ragione, penso, perché, avendo ciascuna delle due espressioni una sua freddezza, costituivano due esempi, non uno, della tesi in discussione. A parte va considerata la congettura del Ross⁴⁰, che lega col Vahlen i tre vocaboli, ma corregge i due participi in ἐπιορκήσαντας κατ' εὐορκήσαντος. Cerchiamo di cogliere il significato dell'espressione nell'accezione fissata. ἐπιορκεῖν indica spergiurare, εὐορκεῖν, al

contrario, osservare religiosamente il giuramento ⁴¹. I due verbi sono comuni e ricorrono di frequente negli autori greci. In quanto tali, non potevano provocare la critica di Aristotele. Ma εὐορκεῖν era, nel testo gorgiano, rafforzato in κατευορκεῖν - κατὰ ha pure funzione intensiva ⁴². Tale operazione andava incontro a grosse critiche, perché l'aggiunta del preverbo appariva illogica e esagerata: illogica, in quanto l'opposizione tra i due verbi era ben rilevata dalle due componenti ἐπι e εὐ, esagerata in quanto già εὐ, di per sé, dava al vocabolo un senso di compiutezza, di perfezione che rende superflua ogni altra aggiunta. Se, dunque, εὐορκεῖν e κατευορκεῖν non hanno significato differente, e il secondo è solo un'esagerazione linguistica, solo per un abuso lo si poteva usare. Sarebbe come se in italiano, al posto del chiaro ed efficace: «Gorgia li chiamava infedeli al giuramento e fedeli al giuramento» si volesse dire, caricando il secondo aggettivo-sostantivo «Gorgia li chiamava infedeli al giuramento e strafedeli al giuramento», che sfasa senza ragione la vivacità del contrasto tra i due concetti, facendo leva, oltre tutto, su un termine, che, per sua natura è insolito e, dunque, inadatto alla prosa. Ancora: il fatto che gli stessi (non sappiamo chi fossero e non interessa) potessero essere soggetto di predicazione diversa, anzi contraria, ossia che uno fosse due, è ulteriore motivo, valido per l'accettazione già prospettata della lezione comune, giacché è, questa, una delle figure più usate da Gorgia, come vedremo ⁴³. E pertanto la traduzione presentata è preferibile, anche da questo punto di vista, a quella che risulterebbe dalla lezione del Ross «infedeli al giuramento di contro a chi è fedele al giuramento». Si aggiunga pure che solo con la lezione tradizionale si evita l'unione di un plurale a un singolare e si realizza, insieme, nell'espressione un facile e sonante homoioteleuton, che non dispiaceva a Gorgia.

E veniamo adesso al num. 4 in cui è studiata la metafora quale causa di freddezza dello stile. «Le metafore, in effetti, sono sconvenienti, ἀπρεπεῖς, alcune perché fanno ridere (anche i poeti comici usano le metafore), altre perché hanno una parvenza troppo pretensiosa e tragica. Mancano di chiarezza, se sono tirate di lontano. Così Gorgia dice: "avvenimenti freschi e sanguinolenti" e "tu hai seminato queste cose nella vergogna, le hai

raccolte nel dolore". Tali espressioni sono in effetti troppo poetiche»⁴⁴. Il primo esempio suona in greco *χλωρὰ καὶ ἔναιμα*⁴⁵ τὰ πράγματα. Ovviamente i due termini si richiamano tra loro. *χλωρός* è usato di frequente in greco col significato di «verde, recente, fresco, giovane». Così in *Od.* 9,320 l'enorme mazza del ciclope distesa presso la caverna era *χλωρόν*, verde, recente — e, infatti, spiega il poeta, il ciclope l'aveva tagliata per servirsene una volta seccata. Appare chiara l'opposizione fresco/seccato: *χλωρόν/αὐανθέν*. Ed Esiodo⁴⁶: «e durante il banchetto festoso in onore degli dèi non tagliarti col ferro lucente il secco, αὖον, dal verde delle mani ἀπὸ χλωροῦ». Anche qui l'unghia, la parte secca, è contrapposta alla parte viva, fresca, di carne, della mano. E così via. L'essere gli avvenimenti freschi, attuali, richiama al retore l'immagine del corpo vivo, che è tale perché irrorato dal sangue: di qui l'*ἐναιμα*. L'espressione si fonda sulla proporzione: «sangue sta a corpo come attualità sta ad avvenimenti» allo stesso modo che nell'esempio della *Poetica*⁴⁷ «vecchiaia sta a vita come sera sta a giorno». Ma certo le due proporzioni non sono egualmente trasparenti e in riferimento al rapporto «vecchiaia: vita» quello «sangue: attualità» è oscuro, o, per lo meno, non troppo perspicuo. A ragione pertanto Aristotele osserva che è preso troppo di lontano⁴⁸, non è immediato, è artificioso, è contrario alla chiarezza necessaria nella prosa e, per ultimo, difficile a comprendersi.

L'altro esempio suona: *σὺ δὲ ταῦτα αἰσχροῦς μὲν ἔσπειρας, κακῶς δὲ ἐθέρισας*. Si notano subito i due *κῶλα* perfettamente affrontati l'un l'altro, per cui avverbio risponde ad avverbio, *αἰσχροῦς - κακῶς*, congiunzione a congiunzione *μὲν - δὲ*, verbo a verbo *ἔσπειρας - ἐθέρισας* e si noti anche l'*homoioteleuton* tra i termini finali dei due *κῶλα*. Questa seconda metafora è criticata da Aristotele, perché «troppo poetica» e da quanto si è premesso sulla distinzione tra poesia e prosa e sulle proprietà che a entrambe competono, la critica è comprensibile. Ma affrontiamo l'espressione dal punto di vista filosofico che più ci interessa. I due *κῶλα* esprimono un unico concetto e cioè la intrinseca perversità di un'operazione che ha un prima e un poi, strettamente legati tra loro, in quanto costituenti un antecedente e un conseguente. Essi rappresentano un caso particolare in cui la du-

plicità si risolve in unità, il due in uno ($2=1$), un caso che può essere messo in relazione coi *δισσοὶ λόγοι*, di cui parleremo tra breve e che trova il suo complemento e completamento nel caso contrario, in cui l'uno è ridotto a due ($1=2$), come dimostrano l'ἐπιτομήσαντας καὶ κατευορκήσαντας già esaminato e, inoltre, il brano della *Rhetorica* che segue (num. 4) e che, esposti altri esempi di metafore tratte da opere di Alcidamante e criticatili, in quanto ἀπρεπεῖς, conclude la trattazione con un'altra citazione di Gorgia, la più interessante di tutte.

«Tale⁴⁹ anche l'espressione rivolta da Gorgia alla rondine, che, volando, gli aveva schizzato addosso gli escrementi, espressione del migliore stile tragico: "E' proprio brutto, Filomela"⁵⁰. Certo, per un uccello non era brutto quel che aveva fatto: lo sarebbe stato, invece, per una fanciulla. Il suo rimprovero, quindi, fu giusto in quanto diceva quel che l'uccello era stato [*ed era stato una giovane*] ma non fu giusto, in quanto diceva quel che è [*ed è uccello*].».

Che valore ha il fatterello? Che significa?

Gli studiosi moderni generalmente lo trascurano⁵¹: non lo citano neppure. Solo il Rosenmeyer⁵² ne ha avvertito l'importanza e, per lo meno, avvia una discussione al riguardo, in quanto se ne serve come punto di partenza per affrontare lo studio del concetto di ἀπάτη in Gorgia e poi in Eschilo. Cerca, comunque, e di inquadrarlo e di spiegarlo. La prima operazione è la più caduca, come quella che si presta alle più svariate congetture, tutte di pari valore, perché non fondate su basi sicure. Come si può sostenere che la scenetta, tolta da una commedia, rappresenti Gorgia che scherza su una tragedia? O che rappresenti un famoso aperçu di Gorgia concernente l'αἰσχρόν, la tremenda rozzezza di una tragica Filomela? Sono congetture di scarso valore. Né d'altronde è questo che conta. Più conta fissarne, nei limiti del possibile, il significato. E in proposito il Rosenmeyer sottolinea a ragione che tale significato si può cogliere solo se si ammette che in qualche modo ragazza e rondine siano uno. Si tratta, però, di unità ambigua, in quanto la stessa denominazione «Filomela» conviene alla ragazza e alla rondine. Ciò premesso, abbiamo: una rondine lascia cadere i suoi escrementi su un uomo. L'atto, in quanto proveniente da una rondine, non è mo-

ralmente qualificabile: non è né *αἰσχρόν* né *ἀγαθόν*. Di conseguenza il rimprovero che l'uomo le rivolge è del tutto inutile e, quindi, al pari dell'atto della rondine, né buono né non-buono. Ma quella rondine era stata una fanciulla. Se lo stesso atto dello spargere gli escrementi lo si riporti a lei, creatura umana, allora riveste una qualificazione morale e, per rimbalzo, diventa giusto, εὖ, il rimprovero che le muove l'uomo.

Si colgono i quattro membri che sottendono il fatterello e la proporzione che li sostiene: il detto sta a Filomela (giovane) come lo stesso detto sta a Filomela (rondine). E' una proporzione di natura particolare, in quanto Filomela è presa in due accezioni distinte, mentre il detto resta lo stesso nei due rapporti, anche se diversa qualificazione morale riveste nell'uno e nell'altro. Un esame del pensiero gorgiano, quale è stato avviato dal Nestle e proseguito dall'Untersteiner, ha fissato che nell'etica si possono rilevare le stesse dicotomie che si avvertono nello scritto «Intorno al non-ente», sicché è lecito parlare anche a proposito di Gorgia di *δισσοὶ λόγοι* ⁵³. Se questo è vero, il fatterello diventa pienamente trasparente. Non c'è un giusto assoluto, come non c'è un buono assoluto o un bello assoluto: in effetti le circostanze in cui avviene l'azione, lo scopo al quale essa tende, il luogo e tutto il resto ne specificano la natura, rendendola diversa di volta in volta. Un passo dell'*Epitafio* mi sembra molto eloquente al riguardo: «I trofei conquistati contro i barbari esigono lodi, quelli conquistati contro gli Elleni, lamenti funebri» ⁵⁴. Si avverta lo schema sul quale poggia l'espressione: per un greco i trofei sono specificati nella loro natura di bene o di male a seconda che siano stati tolti a Elleni o a barbari. Così nel fatterello lo stesso detto di Gorgia è specificato nel suo bene o nel suo male a seconda che sia rivolto a una fanciulla o a una rondine. Esso è quindi un esempio di quella ambiguità soggiacente alle cose e che trae origini lontane, da quando cioè lo spirito greco affrontò il problema dei contrari. E non so se non si possa a questo punto indicare una fonte più precisa: Eraclito, alla cui conoscenza da parte di Gorgia abbiamo già accennato, a proposito dello stile. Il problema dei contrari è ampiamente studiato in Eraclito a diversi livelli, dai più semplici e immediati al più complesso, qual era quello in cui si esprimeva la sua grandiosa

scoperta di quella particolare unità dei contrari che prende corpo nella formula del convergente-divergente, συμφορόμενον-διαφερόμενον⁵⁵. In uno dei livelli più bassi, che hanno comunque il loro valore in quanto preparano la soluzione del problema, una cosa è presentata come i contrari, e, dunque, come due, in quanto diversamente si rapporta a soggetti diversi. «Mare: acqua purissima e corrottissima: per i pesci potabile e salubre, per gli uomini non potabile ed esiziale». Così il fr. 61 DK. E di tale unità-dualità, ovvero unità-contrarietà, si possono trovare in Eraclito altri esempi: cfr. B9, B15, B53 etc.⁵⁶. Eraclito e Gorgia, a ben guardare, si appellano alla stessa particolarità: l'uno è due in rapporto ai soggetti ai quali è riferito, allo stesso modo che nell'espressione antitetica e metaforica, fondata sul seminare/raccogliere, il due era uno. Sicché lo studio dei contrari, che si impone in maniera suggestiva nel mondo dei presocratici, assumendo sfumature diverse e approdando a soluzioni diverse, riappare anche in Gorgia. Egli, però, distrutto l'essere, aveva messo al centro del suo filosofare il logo, inteso quale discorso, quale parola capace di creare un suo mondo, l'unico mondo sul quale l'uomo poteva fare affidamento. E allora nella parola ritornavano le antinomie del pensare e in essa si risolvevano. Di qui lo stretto nesso tra Eraclito e Gorgia. Nell'esprimere il loro pensiero essi ricorrono alla forma sostanzialmente simile del contrasto, dell'opposizione. Ma nell'intendere tale forma sta la loro enorme differenza, ché, ripeto, mentre per Eraclito quella forma è la sigla interpretativa della realtà più profonda dell'essere, e, dunque, checché se ne dica, un concetto metafisico, e non un sogno, per Gorgia, invece, che, s'è visto, distrugge l'essere e con ciò una certa metafisica, è l'espressione di un conflitto che nella parola si celebra, con tutte le conseguenze ch'essa provoca nel mondo dell'uomo, che è il suo mondo, il mondo della parola⁵⁷.

4. Il cap. 7 tratta della convenienza, τὸ πρέπον, nella lexis e distingue una λέξις παθητική, adatta a esprimere le passioni, e una λέξις ἡθική, adatta a esprimere i caratteri. Secondo Aristotele la regola principale del πρέπον è quella di rapportare strettamente l'oggetto di cui si parla al modo in cui lo si esprime. A proposito

dello stile patetico nota: «I nomi composti e le perifrasi in gran numero e le parole insolite⁵⁸ sono soprattutto adatte allo stile patetico: si perdona, infatti, un uomo che parli di un "male grande come il cielo" o "mostruoso" quand'è in preda all'ira, o quando ha già in mano gli ascoltatori e ha eccitato il loro entusiasmo con lodi o con biasimi, con la collera o con l'amicizia, come fa ad es. Isocrate alla fine del *Panegirico* "la gloria e la memoria" e "quelli che osarono". Si parla così quando si è in preda all'entusiasmo di modo che anche gli ascoltatori accettano un tal modo di parlare, giacché si trovano naturalmente nelle stesse condizioni. Per questo s'adatta alla poesia. La poesia, in effetti, è qualcosa di ispirato. Bisogna, dunque, impiegare così questo stile ovvero con l'ironia, come faceva Gorgia e come fanno alcuni brani del *Fedro*»⁵⁹.

Lo stile patetico, dunque, si usa o in momenti di particolare tensione dell'animo, provocati da ira, collera, lode e così via, oppure «con l'ironia», come facevano Gorgia, e Platone nel *Fedro*. Nel dialogo platonico l'accento è sicuramente al primo discorso che Socrate intesse su eros, 238c sgg. allorché confessa all'amico di essere posseduto dall'ispirazione divina, che gli mette in bocca quel fiume di eloquenza irresistibile, sicché il suo stile non suona molto lontano dal ditirambo. Tutto il brano è percorso da ironia: Socrate vuol quasi dissociare da sé il suo discorso, riportandolo a qualcosa che sente in sé e non riesce a identificare: e lo fa per l'enormità del discorso stesso, che sarà più tardi rifiutato. Di qui lo stile ampio, pieno, ditirambico, tanto lontano dallo scarno procedere della dialettica socratica, uno stile che non era molto lontano da quello di Gorgia, il quale pure se ne serviva μετ' εἰρωνείας, con ironia. Ma l'ironia di Gorgia era diversa da quella di Socrate. Per Socrate l'ironia⁶⁰ era un atteggiamento che faceva parte del suo metodo pedagogico, in quanto serviva a indurre nell'interlocutore la coscienza d'un'ignoranza che si ammantava di sapienza, e in tal modo promuoveva il progredire della ricerca. In Gorgia sembra che ironia abbia senso unico ed evidenzi certa superiorità di chi parla nei riguardi del suo, o dei suoi interlocutori, i quali, per ignoranza o per incapacità o per piccineria o per una qualsiasi altra causa non riescono a cogliere il senso giusto delle sue parole. Non si

dimentichi che l'ironia è qualcosa che porta al disprezzo ⁶¹ e che Gorgia per primo, presentatosi davanti agli Ateniesi, ebbe l'ardire di affermare: «proponete un argomento» e per primo declamò un discorso ⁶². Tutto ciò doveva portarlo all'ironia, intesa come scherno, quale, è ovvio, s'addiceva a un signore che conosceva e sapeva usare le regole del gioco. Non senza motivo Esichio definendo l'εἰρωνεία non dimentica il significato che abbiamo avanzato: essa, infatti, è «adulazione, discorso falso, finzione, inganno, scherno» ⁶³. All'atteggiamento e al parlare ironico Gorgia ricorreva non di rado, se sotto tale aspetto è ricordato non solo nella *Retorica*, ma anche nella *Politica*. Ivi III, 2, 1275b 22 sgg. Aristotele studia il cittadino, continuando l'esame iniziato nel capitolo precedente, nel quale ha dato la definizione ben nota: «cittadino in senso assoluto non è definito da altro che dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche». Ma in pratica, continua, «definiscono cittadino chi discende da genitori entrambi cittadini — e non da uno solo, ad es. dal padre o dalla madre, e c'è chi spinge questa esigenza ulteriormente e cioè alla seconda generazione o alla terza o più avanti ancora». Una tale definizione, però, comporta un'obiezione: quell'antenato di tre o quattro generazioni addietro come sarà diventato cittadino?

Si mette in discussione la cittadinanza degli antenati degli attuali cittadini: essi, in effetti, o erano figli di genitori cittadini o avevano ottenuto la cittadinanza con un atto della polis mediante i suoi magistrati. Ciò spiega il seguito del brano in cui è ricordato Gorgia: «E dunque Gorgia, un po' per dubbio vero, un po' per ironia, diceva che, come i mortai sono quelli fatti dai fabbricanti di mortai, ὑπὸ τῶν ὀλμοποιῶν, così anche i Larisei sono quelli fatti da operai appositi, ὑπὸ τῶν δημιουργῶν - e infatti ci sono dei fabbricanti di Larisei: εἶναι γὰρ τινὰς λαρισσοποιούς» ⁶⁴.

Si noti intanto l'introduzione: un po' per dubbio vero, un po' per ironia: τὰ μὲν ἰσως ἀπορῶν, τὰ δ' εἰρωνευόμενος. I due participi danno il senso alla questione mossa da Gorgia, il quale era in qualche modo tormentato da un problema serio e reale (ἀπορεῖν è il verbo classico che Aristotele usa per presentare una difficoltà: cfr. Bonitz, *I. A.* 85 A 16 sgg.) la cui soluzione non era affatto semplice. Ché, se anche personalmente egli poteva ad-

durre la sua soluzione, coerentemente con quanto pensava dell'importanza dell'uomo nel costruire uno stato⁶⁵, non poteva disattendere le tante posizioni che emergevano al riguardo, soprattutto in Larisa⁶⁶, la polis tessala di cui era cittadino, ma che contava un rilevante numero di famiglie di nobili, per i quali, come per altri non pochi discendenti da antenati nobili, lo stesso problema si presentava molto più complesso. E se ne può avere un indizio leggendo i pochi frammenti del περὶ εὐγενείας di Aristotele⁶⁷.

Generalmente il brano si spiega facendo leva su δημιουργοί⁶⁸, un termine bivalente: esso indica l'artigiano, nella fattispecie l'ὄλμοποιός, e il magistrato, nella fattispecie il λαριστοποιός, ed è sostenuto da una chiara proporzione: «il mortaio sta all'artigiano (δημιουργός e cioè ὄλμοποιός) come la cittadinanza sta al magistrato (δημιουργός e cioè λαριστοποιός). Si ripete quel che s'è detto a proposito del fatterello relativo alla rondine. Come lì, lo stesso detto del retore assume significato diverso a seconda che sia rapportato alla rondine o alla ragazza, così qui la stessa parola assume significato diverso a seconda che sia rapportata a un problema di cittadinanza o a un prodotto di artigianato. Di qui l'ambiguità, la dualità che è unità, l'unità che è dualità, e dunque, la inafferrabilità delle cose, l'abbandono dell'essere, il rifugiarsi nel logo. Di qui l'ironia di fronte a un uguale trattamento di fatti tanto differenti, quali una cosa e un diritto, ironia che forse celava signorilmente talune riserve dinanzi alla soluzione prospettata.

5. Il cap. 14 tratta del proemio, e anche in esso Gorgia è citato due volte: all'inizio e alla fine. «Gli esordi dei discorsi epittettici traggono la loro materia dalla lode o dal biasimo. Ne è esempio Gorgia nel suo *discorso Olimpico*: "E' giusto, o Ateniesi, che siate ammirati da tutti..." — egli loda coloro che avevano istituito le riunioni panelleniche»⁶⁹. Al contrario Isocrate, citato nello stesso luogo, li biasimò perché avevano onorato con doni le virtù del corpo e nessuna ricompensa avevano destinato alle virtù dell'anima.

Questo all'inizio. Alla fine del capitolo si studiano gli esordi delle «demegorie» e cioè dei discorsi rivolti al popolo. «Tali

esordi, scrive Aristotele ⁷⁰, sono presi dagli esordi che si impiegano nei discorsi giudiziari, ma, naturalmente, hanno un valore minimo: in effetti gli uditori sanno di che cosa si delibera e la faccenda non ha bisogno di esordio, se non a causa della persona dell'oratore o dei suoi contraddittori ovvero se gli uditori suppongono che la cosa non abbia l'importanza che si pretende, ma o maggiore o minore: per questo è necessario o acutizzare o distruggere la supposizione, renderla più grande o più piccola. A tal fine è necessario un esordio, o anche per l'ornamento, perché, se il discorso non ha l'esordio, sembra qualcosa di improvvisato. Tale è l'elogio che Gorgia compose per gli Elei: οὐδὲν γὰρ προεξαγκωνίσας οὐδὲ προανακινήσας εὐθύς ἄρχεται · Ἥλις, πόλις εὐδαίμων». I due participi sono molto interessanti: ricorrono una volta sola in Aristotele ⁷¹ e sono tolti dal gergo pugilistico: hanno, inoltre, un significato quasi uguale, come appare anche dai due preverbi che li costituiscono ⁷². E infatti i lottatori prima della lotta vera e propria (προ) levano in alto (ἔξ, ἀνα) le braccia per prepararsi: allo stesso modo doveva prepararsi l'oratore.

Nell'encomio degli Elei Gorgia rinunciava a tutto questo e come un lottatore irruento entrava subito *in medias res*. L'accostamento pugile-oratore non ha nulla di irriverente: rientra, anzi, nello stile di Aristotele, quanto mai attento alla realtà e desideroso di esplicitare certe sue posizioni ricorrendo a cose forse banali ma eloquenti. Nel *Protreptico* fr. 3 Ross l'anima felice, allo stesso modo che il corpo felice, è paragonata al cavallo che è ben dotato da natura e non a quello che ha splendida bardatura: nell'*EE* 1238 a 23 sgg. gli uomini sono paragonati ai vini e ai cibi che si presentano dappprincipio gradevoli e dolci e poi, col tempo, perdono la loro attrattiva. E così via. Una critica simile a quella di Aristotele muoveva Basilio proprio ai dialoghi aristotelici ⁷³, alcuni dei quali, senza la conveniente introduzione, entravano subito nell'argomento: εὐθύς αὐτῶν ἤψαντο τῶν πραγμάτων. Tale asserto va approfondito e compreso, giacché anche quell'entrare subito nell'argomento aveva un motivo: del resto, non uno dei dialoghi platonici è impostato in tal guisa: si pensi, per tutti, al *Menone*.

Dell'encomio gorgiano abbiamo solo le tre parole che ci ha lasciato Aristotele: «Elide, città felice!» e non possiamo stabilire

se la mancanza di esordio fosse richiesta dall'argomento o, forse meglio, se l'apostrofe sostituisse in quel caso l'esordio. Certo è che, se Gorgia ritenne di dare un tale inizio al discorso, aveva le sue ragioni — e non si dovrà pensare a motivi di improvvisazione. Perché Gorgia sapeva usare, e bene, i proemi — lo dimostrano l'*Elena* e il *Palamede*⁷⁴. E niente dice in contrario il fatto che né l'uno né l'altro sia una demegoria: la capacità di comporre un proemio prescinde dal tipo di scritto al quale il proemio viene apposto. Se quindi nell'encomio degli Elei il proemio manca, o pare che manchi — vuol dire, ripeto, che l'orazione aveva bisogno dell'inizio che Gorgia le aveva adattato. Null'altro. E forse si potrebbe vedere in questo una concezione molto libera delle parti dell'orazione, non nel senso che potessero essere soppresse, ma che potessero essere atteggiare in maniera diversa, a seconda delle circostanze che davano all'orazione la sua caratteristica specifica.

Gli ultimi due accenni della *Retorica* a Gorgia riguardano, il primo, la materia dell'orazione epidittica, il secondo la convenienza o meno della battuta di spirito nell'orazione. Le orazioni epidittiche, in quanto erano rivolte al popolo e dovevano dominarne l'attenzione, esigevano che l'oratore avesse temi da sfruttare in abbondanza. Di qui l'avvertimento di Aristotele: «Quindi⁷⁵, quando si è a corto di argomenti, ἀποροῦντα, bisogna imitare gli oratori ateniesi e, in particolare, Isocrate, il quale, pur dando consigli, accusa — e lo fa coi Lacedemoni nel *Panegirico* e con Carete nel *discorso sulla guerra sociale*. Nei discorsi epidittici bisogna introdurre, a titolo di episodi, degli elogi, come fa Isocrate, che mette sempre in scena qualche personaggio. E questo voleva dire Gorgia, quando sosteneva che non gli veniva mai a mancare il discorso: se parla di Achille, si mette a fare l'elogio di Peleo, e poi di Eaco, e poi del dio — e così ugualmente del coraggio che compie questa o quella azione, che è di tale o tale sorta». Il brano si riporta all'altro già citato che Gorgia era capace di affrontare qualsiasi argomento gli fosse proposto. Tale capacità era sostenuta senza dubbio da una notevole preparazione, ma faceva appello anche a quello che, con termine moderno, si dice il mestiere. E cioè, qualunque fosse il personaggio o l'oggetto della sua lezione, egli sapeva collocarlo al centro

di una vasta trama di rapporti con altri personaggi ed oggetti che in qualche modo ad esso si riportavano. E poiché questi nuovi personaggi ed oggetti rientravano, sia pure indirettamente, nella orazione che stava tenendo, in quanto ne illustravano taluni aspetti, s'intende come non gli venisse mai meno la materia del dire. Che l'accento aristotelico sia tolto da un elogio di Achille è stato supposto da più d'uno studioso⁷⁶ — ed è probabile. Alcuni ricordano l'atteggiamento simile di Pindaro e di Licofrone⁷⁷.

Il secondo punto, s'è detto, riguarda τὰ γελοῖα. E in proposito Aristotele abbraccia la tesi di Gorgia e la loda. «Quanto alle battute di spirito poiché sembra che siano d'una qualche utilità nelle dispute, e Gorgia ha detto che si deve demolire la serietà degli avversari col nostro riso e il riso con la serietà, e l'ha detto a ragione, ὁρθῶς λέγων, si è ricordato nel trattato della *Poetica* quante specie di tali battute di spirito ci sono etc...»⁷⁸. Il rimando non si trova nella *Poetica* quale noi abbiamo — forse era nel secondo libro che non ci è arrivato o forse in taluno dei non pochi scritti che Aristotele dedicò all'argomento.

6. E veniamo a *Pol.* 1, 13, 1260 a 27-28. Si tratta della virtù, che taluni vogliono definire in generale, altri esaminare nella sua molteplice e varia articolazione: «...perché s'ingannano quelli che dicono in termini generali (καθόλου) che la virtù consiste in una buona disposizione d'animo o in un agire corretto o in altro di simile: molto meglio di chi dà siffatte definizioni dicono coloro che, come Gorgia, enumerano le virtù».

A un parlare in termini generali fa appello Platone, e a Platone risalgono le due definizioni della virtù τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετῇ, ἢ τὸ ὁρθοπραγεῖν. La prima si trova in *Resp.* IV, 444 d: «la virtù, dunque, come pare, sarebbe una specie di salute, bellezza e buona condizione dell'anima: ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς. L'altra si trova in *Charm.* 172 a, ove si parla della famosa scienza di sé, e in *Meno* 96 e sgg. da cui probabilmente Aristotele ricava l'espressione τὸ ὁρθοπραγεῖν. E infatti ivi si dice che «non solo con la guida della scienza, rettamente — ὁρθῶς — e bene sono compiute — πράττεται — dagli uomini le loro azioni, ma forse ci sfugge anche il conoscere in che modo si formano

gli uomini buoni»⁷⁹.

Non è difficile intendere la critica che Aristotele muove alle due definizioni. La prima, evidenziando la ψυχή, non teneva conto del composto anima-corpo, e cioè dell'uomo, al quale, in quanto tale, compete la virtù; l'altra, evidenziando l'ἐπιστήμη, dava della virtù una visione troppo riduttiva e razionalistica — dunque, inaccettabile⁸⁰. Gorgia è di quelli che enumerano le virtù, οἱ ἐξαριθμοῦντες. E, infatti, sempre nel *Menone* 71e sgg. Menone, che è il portavoce di Gorgia, osserva che virtù dell'uomo è saper svolgere attività politica e svolgendola fare bene agli amici, danno ai nemici, virtù della donna saper amministrare bene la casa, conservandone i beni e restando fedele al marito: «e così altra è la virtù del fanciullo, a seconda che sia femmina o maschio, altra quella di un vecchio, a seconda che sia libero o schiavo. E altre infinite virtù ci sono, onde non v'è imbarazzo a dire in che consiste la virtù» (tr. Adorno).

Il rilievo di Aristotele si spiega perfettamente se lo si legge nel contesto della *Politica*, che esamina i limiti entro i quali schiavi, donne, ragazzi, uomini liberi devono partecipare alla virtù. Dal momento che essi hanno diversa funzione nello stato, è chiaro che diversa sarà in loro tale partecipazione — ossia, ciascuno dovrà parteciparne quanto gli basta «per compiere la sua funzione» (*Pol.* I, 13, 1260a 15-17). L'argomento esigeva che si prescindesse da una definizione generica della virtù e si scendesse piuttosto a una descrizione delle virtù stesse. Non che in Aristotele manchi tale definizione, ed è agevole trovarla nel II libro dell'*Etica a Nicomaco*. A II, 5, 1106a 21 sgg. l'aretè è un'ἔξις, per la quale l'uomo diventa buono e compie bene il suo compito; a 1106b 27 l'aretè, in quanto è una certa medietà, cerca sempre di raggiungere il «mezzo» e di restarci, evitando gli eccessi. Ma proprio per far questo, doveva cogliere l'esatta situazione in cui era sollecitata ad agire, doveva cioè conoscere come, contro chi, per quali motivi, per quanto tempo dovesse esercitare la sua attività (*EN.* II, 9, 1109b 15 sgg.)⁸¹. Questo particolare lascia intendere quali stretti rapporti Aristotele stabilisca tra definizione e descrizione, e, insieme, spiega perché varie pagine dell'*Etica* abbiano l'andamento di una trattazione fenomenologica, il che le avvicina più alla trattazione di Gorgia che di Platone.

7. Resta da parlare dell'ultima citazione, che si trova in *El. Soph.* 34, 183b 37 sgg. e cioè nel capitolo più famoso dell'operetta, in cui Aristotele esalta la sua trattazione relativa alla dialettica, la quale, al contrario della sofistica e della retorica, prima di lui non esisteva affatto. «Riguardo alla nostra opera, invece, non soltanto non si può dire che in parte fosse già compiutamente elaborata, e in parte no, ma si deve addirittura affermare che non sussisteva affatto nulla di simile...». E qui cade l'accento a Gorgia e al tipo del suo insegnamento, che consisteva non tanto nell'offrire ai discepoli regole del parlare, ma saggi di discorsi su argomenti comuni. Un insegnamento rapido, nota Aristotele, ma privo di rigore, (ταχέϊα μὲν ἄτεχνος δ' ἦν) in quanto offriva temi già svolti, ma non guidava il discepolo all'apprendimento di quella struttura che ad essi soggiaceva e che doveva essere il fine unico e solo di ogni insegnamento. Facevano parte di tali saggi l'*Elena* e il *Palamede*, i quali, solo visti in tale dimensione, acquistano la loro consistenza di componimenti seri e ponderati, e non di improvvisazioni scherzose, addirittura burlesche⁸². Per Aristotele tali saggi forniscono non già la *techné*, ma il prodotto della *techné*. Eppure con essi Gorgia e gli cristiani pensavano di ammaestrare, παιδεύειν ὑπελάμβανον⁸³; essi si comportavano come un individuo «che sostenesse di trasmettere la scienza di non aver male ai piedi e in seguito, senza insegnare né l'arte del calzolaio né come sia possibile procurarsi gli strumenti in vista di tale scopo, fornisse invece una ricca scelta di calzature di ogni tipo. Costui, infatti verrebbe incontro a un bisogno, ma non trasmetterebbe un'arte»⁸⁴. Gorgia, quindi, preferiva offrire ai discepoli delle trattazioni sulle quali essi avrebbero potuto adattare le loro. Non sappiamo con esattezza in che modo egli le usasse, se cioè fossero solo esempi di come andasse svolto un certo argomento, ovvero composizioni da cui si dovessero trarre le regole che reggono l'arte del dire. Le fonti non dicono niente in proposito, ma un insegnamento, come quello gorgiano, che ebbe notevole successo, non doveva disattendere né l'aspetto strutturale né l'ornamento del discorso. Tali aspetti erano forse «estratti» dal tessuto del saggio mediante una paziente opera di ricerca. Ma poiché tale opera si limitava essenzialmente alla forma esterna⁸⁵ (figure del dire, tropi

retorici, scelta di vocaboli etc.) non poteva soddisfare appieno né Platone né Aristotele, che nella retorica cercavano qualcosa ben oltre la forma.

8. Siamo adesso in grado di raccogliere le critiche che abbiamo studiato in particolare e di tirare le somme della ricerca. E cominciamo a precisare quanto s'è detto all'inizio a proposito delle opere in cui si trovano le citazioni di Gorgia. Gli *Elenchi Sofistici* non sono tra le opere più antiche di Aristotele, anche se niente vieta che contengano non pochi brani redatti già quando stava all'Accademia⁸⁶. Del resto la citazione di Gorgia nell'ultimo capitolo degli *Elenchi* era quasi necessaria, data la novità del metodo che ivi si illustrava di contro a quello del retore lentinese. Appartengono invece agli scritti più antichi il *Grillo* e la *τεχνῶν συναγωγή* in uno dei quali era contenuto il frammento aristotelico tramandatoci da Quintiliano⁸⁷. I libri I e III della *Politica*, per quanto se ne discuta, sono ritenuti da non pochi studiosi, a cominciare da Jaeger, tra i primi dell'opera⁸⁸ — e le prove che adducono sono d'un certo peso. Resterebbe da parlare del III libro della *Retorica* che contiene il maggior numero di citazioni. Sulla collocazione temporale di tale libro le posizioni degli studiosi sono divise e taluni lo riportano all'anno 330⁸⁹. Più convincente, però, perché fondata su ragioni interne, mi sembra la posizione di Düring, il quale propone una datazione anteriore, tra gli anni 360 e 355 a.C.⁹⁰. Penso che la ricerca svolta avvalori la tesi del Düring, in quanto le nove citazioni che di Gorgia sono registrate nel III della *Retorica*, e per il contenuto e per la forma, si allineano alle analoghe citazioni che si colgono nelle altre opere aristoteliche, *Grillo*, *τεχνῶν συναγωγή*, *Politica*, e poiché queste ultime si riportano con sicurezza alla prima attività letteraria dello Stagirita, lo stesso dovrà concludersi per il III libro della *Retorica*. In effetti la retorica fu tra le discipline che Aristotele più studiò nell'Accademia, come anche s'avverte dall'andamento delle prime sue opere. Un tale interesse esplose, poi, in forma prepotente alla morte di Grillo, il figlio di Senofonte. L'avvenimento scaldò l'estro di molti retori — e tra questi di Isocrate, il quale sfruttò l'occasione per attaccare talune posizioni della scuola rivale⁹¹.

Aristotele, per essere la «mente» della scuola⁹², non poté ignorare la sfida ch'era stata lanciata e compilò il suo *Grillo* secondo un disegno ben preciso e una trama tutta diversa da quella degli altri. Siffatta compilazione risale agli anni 60, poiché il giovane morì nel 362 a.C. e la redazione non fu di necessità troppo lontana da tale data. Il *Grillo* era un esame della retorica sulla falsariga del *Gorgia* e del *Fedro*. In seguito a tale pubblicazione, che suscitò un certo scalpore nell'Accademia e nel campo avversario, Aristotele fu incaricato di tenere un corso di retorica⁹³. Era naturale, allora, che approfondisse le posizioni degli autori più importanti, al fine di procurarsi il necessario alle lezioni. Questo spiega, a mio parere, la presenza massiccia di Gorgia e di Isocrate nel III libro della *Retorica*; spiega l'accento, unico in tutto il *Corpus Aristotelicum*, della *Teodetteia*, che, comunque si voglia intendere, era opera di retorica giovanile, con ben definiti limiti e scopi⁹⁴; spiega altri accenni a personaggi di statura mediocre ma interessanti per la retorica — così Polieutto, Sesto, Teumesso, altri, che, ripeto, sono ignorati nelle restanti opere del *Corpus*⁹⁵; spiega, infine la posizione di quanti ritengono che all'inizio lo scritto fosse autonomo e solo più tardi agganciato alla *Retorica* che, secondo Diogene Laerzio, contava due libri⁹⁶.

Quanto alle critiche che riguardano più da vicino l'opera di Gorgia, la maggior parte è diretta allo stile, uno stile poetico, come s'è visto, in quanto sfrutta e accoglie la poesia. Tale critica discende dalla distinzione che sulle orme di Isocrate e sotto l'influsso di un gusto estetico più rifinito Aristotele ferma tra la prosa e la poesia. E per questo evidenzia l'importanza del gusto nel campo della lingua, e, insieme, gli effetti ch'esso produce: così gli autori di tragedie avevano abbandonato il tetrametro per il trimetro e rinunciato a tutte le parole che si discostavano dal parlare corrente e che un tempo costituivano l'ornamento del discorso: lo stesso avevano fatto quanti scrivevano di storia, abbandonando l'arcaico stile di Erodoto. In possesso di capacità espressive più consone alla realtà da ritrarre e alla parola, Aristotele e i suoi coetanei non potevano accettare lo stile di Gorgia che, agganciato alla parola, non faceva grande distinzione tra i due modi di espressione. Per Gorgia prosa e poe-

sia sono parola, l'una con metro, l'altra senza metro⁹⁷: quel che le raccoglie è la parola, mentre la presenza o l'assenza del metro le diversifica. Quindi la critica aristotelica è motivata da ragioni che il procedere stesso del tempo aveva consolidato, e, inoltre, un senso sempre più consapevole dell'uso della parola. In questo orizzonte s'intende la critica ai vocaboli doppi, alle metafore, a certe espressioni che non disdicevano in una tragedia, come il già esaminato αἰσχροὺν γε, ὦ Φιλομήλα. Ma con la stessa onestà Aristotele riconosce che quello stile poetico e ridondante poteva essere ammesso in momenti di particolare tensione, o se lo si fosse usato con ironia; riconosce o, per lo meno, giustifica l'espedito a cui Gorgia ricorreva per provvedersi continuamente di temi da svolgere nel suo discorso; riconosce e accetta la regola di smorzare il riso con la serietà e la serietà col riso. Non è quindi una critica negativa. Ci sono, anzi, degli elementi positivi, che sono rafforzati dall'osservazione che la concezione estetica di Aristotele risente di talune idee gorgiane⁹⁸.

Resta il fatto, però, che non discostandosi dalla tradizione, Aristotele evidenzia in Gorgia il retore, non il filosofo. Sarebbe interessante cercare di cogliere con esattezza le fonti da cui attinge le sue citazioni. Se si eccettuino l'*Encomio agli Elei* e l'*Olimpico*, i pochi frammenti ch'egli ci dà di Gorgia, sono tolti o dalla Τέχνη o da scritti di cui è impossibile indovinare il titolo. In ogni caso non rientrano nelle opere che si possono definire filosofiche. Si può dedurre allora che il particolare taglio nel quale Gorgia era presentato fosse quello che privilegiarono poi l'academia e il peripato. Secondo Diogene Laerzio V, 25 Aristotele redasse un libro contro la dottrina di Gorgia πρὸς τὰ Γοργίου. Purtroppo, però, non ne sappiamo nulla. Il titolo si trova in un contesto abbastanza eloquente, in quanto sta insieme ad altri sei titoli di scritti, tutti uguali, diretti contro Melisso, Alcmeone, i Pitagorici, Senofane e Zenone. Si tratta di cinque filosofi: era questo il libro che affrontava la filosofia di Gorgia?⁹⁹ Certo è che, dopo Aristotele, il nome di Gorgia tacque nel peripato: non lo nomina nessuno dei cataloghi che delle opere degli scolarchi peripatetici ci sono giunti. E questo, allora, mi pare, ridimensiona il πρὸς τὰ Γοργίου nel senso che, anche se apparso nel Peripa-

NOTE

¹ Poche e in sé e in rapporto a quelle riguardanti altri pensatori: si veda, ad es. quante volte compare nel *Corpus* la citazione di un Parmenide (Bonitz, *I. A.* 569 B 15-33) o di un Eraclito (*ibid.* 319 B 51-320 A 18) o, infine, di un Empedocle (*ibid.* 241 A 51-242 A 58), per non ricordarne che alcuni. Ovviamente non prendo in esame il dialogo platonico intitolato dal sofista, per il quale cfr. Bonitz, *I. A.* 598 B 32-26.

² Senza entrare nell'argomento che, del resto, è toccato in altra parte del volume, l'ipotesi che riscuote maggiori consensi da parte degli studiosi è quella dell'Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967², I, 158 sgg. che considera il MXG opera di scuola megarica. Cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, I, III a c. di G. Reale, Firenze 1967, pp. 43 sgg.

³ Per Isocrate in Aristotele cfr. Bonitz, *I. A.* 346 B 52-347 A 28.

⁴ Cfr. *Poet.* 6, 1450b 13 sgg. e *Antike Rhetorik* von J. Martin, München 1974, pp. 11 sgg. e passim.

⁵ Cfr. DK. III, p. 254 *sub v.*

⁶ *Lexique de la Rhétorique*, par A. Wartelle, Paris 1982, p. 437.

⁷ φορτικός da φόρτος = peso, cfr. *Od.* 8, 163; 14, 296; Hes. *Op.* 631 (in relazione a φέρω: cfr. *Griech. Etym. Wört.* von H. Frisk, Heidelberg 1970, II, 1004): è usato di frequente in Aristotele: cfr. Bonitz, *I. A.* 830 A 39-55.

⁸ μοχθηρία è «perversion» (Aristotele, *Rhétorique* par Dufour-Wartelle, Paris 1973 III, p. 40) «the sorry nature of an audience» (*The Rhetoric of Aristotle* by Lane Cooper, London 1932, p. 184) «bassezza» (Aristotele, *Rhetorica* a c. di A. Plebe, Bari 1961, p. 168) «imperfection» (Aristotele, *Art Rhétorique et Art Poétique* par J. Voilquin et J. Capelle, Paris 1944, p. 307) «the vice or defects (depraved taste and judgment) of the hearer» (*The Rhetoric of Aristotle* by Cope-Sandys, Cambridge 1877, III, p. 7). Di qui «involuzione» di Donini, che è traduzione dell'Entartung del Düring (cfr. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, p. 151 e *Aristotele* tr. it. Milano 1976, p. 177). Nella stessa dimensione si intendono le parole di Quint. *inst. orat.* II, 17, 28: «nam si mihi sapientes iudices dentur, sapientium contiones atque omne consilium, nihil invidia valeat, nihil gratia, nihil opinio praesumpta falsique testes, perquam sit exiguus eloquentiae locus et prope in sola delectatione ponatur». Tale μοχθηρία degli uditori si rapportava alla μοχθηρία delle costituzioni (*Rhet.* III, 1, 1403 b 34 sgg.) per cui cfr. M. Lossau, μοχθηρία τῶν πολιτειῶν und ὑπόκρισις in *Rhein. Museum* 14 (1971) pp. 146-158.

⁹ *Rhet.* III, 1, 1404 a 5 sgg.

¹⁰ Per la posizione di Platone che non rifiuta la retorica, ma solo una certa retorica e, di conseguenza, tenta di riformarla nella sua struttura e nei suoi fondamenti rimando al mio Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, Napoli 1986 I, pp. 381 sgg. Ma il problema è discusso e vicino a posizioni molto rigide (cfr. W. Kroll in RE. Suppl. VII, 1055-56 soprattutto a proposito del *Gorgia*) ce ne sono altre più comprensive: cfr. A. Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Milano 1961, pp. 53 sgg. e P. Friedländer, *Platon*, Berlin 1957, II, 252-53.

¹¹ Plato, *Phaedr.* 266d sgg. Ciò attesta una maggiore attenzione verso la retorica e i problemi ch'essa poneva, anche se taluni studiosi non si nascondono un atteggiamento ironico al riguardo: cfr. *Plato's Phaedrus* translated by R. Hackforth, Cambridge 1952, p. 138.

¹² *Rhet.* III, 1, 1403b 16: ἀλλ' ἀνάγκη καὶ ταῦτα ὥς δεῖ εἰπεῖν κτλ.

¹³ εἰκός torna spesso nella *Retorica*: cfr. 1357a 34; 1403a 1; 1402b 16 etc. in rapporto a πιθανόν: cfr. 1400a 8 sgg. Così ad Aristotele si apriva la possibilità di dare una nuova valutazione dell'εἰκός, per lo meno nei casi in cui era impossibile cogliere la verità. E nello stesso tempo ridimensionava la posizione di Gorgia relativa al rapporto tra cose verisimili, τὰ εἰκότα, e cose vere, τὰ ἀληθῆ, quale è esposto da Socrate in *Phaedr.* 267a.

¹⁴ Cic. *de inv.* 2, 2, 6. L'operetta risale agli anni 86-84 a.C. «il triennio tranquillo» (cfr. K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma 1972, pp. 68 sgg.). Si ritiene che l'accento sia alla τεχνῶν συναγωγῇ, che Cicerone aveva forse consultato alla scuola di Molone di Rodi, questi probabilmente era venuto a Roma nell'87 a.C. (cfr. Cic. *Brut.* 89, 307: il periodo è discusso, ma cfr. M. Gelzer in RE. 2R VII, 831). Niente vieta infatti che Molone avesse portato a Roma l'opera aristotelica, conosciuta da lui a Rodi, ove poteva essere stata mandata o portata da Eudemo, di Rodi anch'egli e discepolo di Aristotele. Va aggiunto che il *de inventione* contiene taluni accenni a Rodi (cfr. I, 30, 47; II, 29, 87; 32, 98 etc.) che avallerebbero l'ipotesi avanzata.

¹⁵ Per il brano di Quintiliano cfr. *Sofisti, Testimonianze e Frammenti* a c. di M. Untersteiner, Firenze 1949 II, A 16 p. 22. Alla τεχνῶν συναγωγῇ lo riporta l'Heitz (*Fragmenta Aristotelis*, Parisiis 1869 p. 123) e il Rose³ (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lips. 1886, fr. 139 p. 119). La stessa posizione in *Aristoteles Pseudepigraphus*, Lips. 1863, p. 147 e in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Berolini 1870, p. 1500). Al Grillo, invece, lo riporta il Ross (*Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxonii 1955, fr. 3 p. 8) seguendo il Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, Darmstadt 1968², p. 157.

¹⁶ *Rhet.* III, 1, 1404 a 20 sgg. Cfr. l'analogo brano di Quint. *inst. orat.* III, 1, 8 sgg.

¹⁷ ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις.

¹⁸ *Poet.* 4, 1448 b 4 sgg. La naturalità della poesia è evidenziata in entrambi i brani: ὥσπερ πέφυκεν di *Rhet.* 1404a 20 corrisponde alle αἰτίαι δύο τινὲς καὶ αὗται φυσικαί: Cfr. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, by S. H. Butcher, London 1932⁴, pp. 113-120 e W. Tatarkiewicz, *Storia dell'estetica*, tr. it. Torino 1970, I, 172 sgg.

¹⁹ E in effetti è manifesta in Aristotele la polemica contro la posizione che Platone presenta e difende in *Cratyl.* 423b, secondo cui il linguaggio sarebbe per natura φύσει, non per convenzione, κατὰ συνθήκην (Aristotele, *Dell'Arte Poetica* a c. di C. Gallavotti, Milano 1974, p. 176). S'avverta, però, che la posizione nel *Cratilo* è una delle tante affrontate e discusse al fine di cogliere la natura del linguaggio.

²⁰ *Aristotelis Organon*, instr. Th. Waitz, Aalen 1965², I, pp. 324-25 e G. Morpurgo-Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma 1967, pp. 69 sgg.

²¹ Dionys. Halic. *de imit.* 8 p. 31, 13 Us. (= Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.*, cit., II A29 p. 30).

²² Philostr. *vit. sophist.* I, 9, 2 (= Untersteiner, *Sofisti, Test.*, cit. II, A1, p. 3).

²³ *Antike Rhetorik* von J. Martin cit. p. 247 sgg. W. Kroll in RE. Suppl. VII, 1051; *Die Φιλοσοφία des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie*, von H. Wersdörfer, Leipzig 1940, pp. 121-123.

²⁴ Sull'*Evagora*, soprattutto per quanto riguarda il rapporto poesia/prosa cfr. Isocrate, *Discours*, par Mathieu-Brémond, Paris 1961, II, pp. 141-142; P. Cloché, *Isocrate et son temps*, Paris 1978, pp. 25 sgg. Sull'atteggiamento di Isocrate nei riguardi dei poeti, oltre le note precedenti, cfr. F. Blass, *Die Attische Beredsamkeit*, Leipzig 1892², II, 47.

²⁵ *The Rhetoric of Aristotle* by Cope-Sandys cit., III, 13 sgg.

²⁶ Per lo meno per quanto riguarda la necessità di distinguere prosa e poesia e di costruire l'una e l'altra in maniera adeguata. Che poi Aristotele rifiuti taluni suggerimenti di Isocrate, è ben noto. Cfr. E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, Stuttgart 1958², I, 125-26, e B. Riposati, *Problemi di retorica antica* in *Introduzione alla Filologia Classica*, Milano 1951, pp. 661 sgg.

²⁷ E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchatel 1948, p. 62.

²⁸ Ampiamente discussi in M. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., I, p. 301 sgg.

²⁹ *Antike Rhetorik* von J. Martin cit., p. 271. Sull'importanza dello stile e del pensiero di Eraclito cfr. pure Norden, *Die antike Kunstprosa*, cit., I, 21 sgg.

³⁰ *Antike Rhetorik* von J. Martin, cit., p. 260.

³¹ ἐπίθετα generalmente si traduce con «epiteti». Così Dufour-Wartelle, Voilquin-Capelle, Plebe etc. Cope-Sandys lo rende «epithets», ma aggiunge

«the excessive lenght may also be shewn in the "descriptive additions" to a substantive, which often takes the place of a regular epithet» (III, p. 40).

³² ἔν τε τοῖς διπλοῖς ὀνόμασιν.

³³ Cfr. *Homeric Epithets for things* by D. N. F. Gray, in *The Language and Background of Homer: some recent studies and controversies* selected by G. S. Kirk, Cambridge 1967, p. 55 sgg. Sulla «forma» della poesia esiodea cfr. H. Diller, *Die dichterische form von Hesiods Erga*, in *Hesiod* herausg. von E. Heitsch, Darmstadt 1966, p. 239-74, e Hesiod, *Works and Days*, edited by M. L. West, Oxford 1982, p. 30 sgg. Per la tragedia cfr. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1930, p. 209 sgg.

³⁴ *The Rhetoric of Aristotle*, by Cope-Sandys, cit. III, p. 37. La stessa lezione in Voilquin-Capelle, cit. p. 318 che traduce: Gorgia dice «d'un flatteur qu'il mendie avec art» e in Aristotle, *The «Art» of Rhetoric*, by J. H. Freese, London 1926, p. 360.

³⁵ Aristotelis *Ars Rhetorica*, ed. Ad. Roemer, Leipzig 1885, p. 179.

³⁶ J. Vahlen, *Gorgias*, in *Rhein. Museum* XXI (1866) p. 146.

³⁷ Aristote, *Rhétorique*, par Dufour-Wartelle cit. III, p. 46; Aristotelis *Ars Rhetorica* recognovit, W. D. Ross, Oxonii 1959, p. 149; Aristotelis, *Ars Rhetorica*, edidit R. Kassel, Berolini 1976, p. 153; M. Timpanaro-Cardini, *I Sofisti*, Bari 1923, ora in *I Presocratici*, a cura di G. Giannantoni, Bari 1969, II, p. 943.

³⁸ *Rom. Antiq.* VII, 9, 4. Epicuro chiamava Διονυσοκόλακες i discepoli di Platone (Diog. Laert. X, 8 = Arrighetti p. 420).

³⁹ Come si evince anche da Theoph. *Charact.* II. Il Ross, *Ars Rhet.* cit. p. 149 rende il vocabolo «pauper sapiens adulator». Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.* cit., II, 139 «adulatori-che-pitoccando-vivon-delle-loro-ingegnosità».

⁴⁰ Aristotelis *Ars Rhetorica* cit., p. 149.

⁴¹ Per l'esatto significato di ἐπιорχεῖν cfr. Hom. *Il.* 19, 188; Aristoph. *Aves* 1609; *Lys.* 914; Herod. 4, 68 etc. Per εὐορχεῖν Isocr. I, 25; Eurip. *Ores.* 1517; Xen. *Hell.* I, 7, 25. κατευορχεῖν è registrato solo in Gorgia (cfr. Liddell-Scott-Jones s. v. che aggiunge «an exaggerated word». E si badi che di verbi composti con κατευ ce ne sono molto pochi). Tale rarità ed eccentricità va mantenuta nel testo e non soppressa, come fanno quelli che col Vahlen riducono il termine al semplice εὐορχεῖν: così Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.*, II, p. 138.

⁴² J. Humbert, *Syntaxe Grecque*, Paris 1954, p. 339.

⁴³ La predicazione contraria suppone il riferimento dell'unico soggetto a due cose diverse: in grazia di tale doppio riferimento il soggetto, unico, assume doppia connotazione e dunque uno diventa due. Cfr. note 53 e 54.

⁴⁴ *Rhet.* III, 3, 1406 b 5-11.

⁴⁵ Accetto la lezione ἔναυμα con Dufour-Wartelle p. 49, con Cope-Sandys III, 46, con Voilquin-Capelle p. 322, con Untersteiner (*Sofisti, Test. e Framm.* II, p. 138) altri. Alcuni codd. recano ἄναυμα = esangui e la lezione è condivisa da Plebe, *op. cit.* p. 177, da Ross, *op. cit.* p. 151, da C. Moreschini, (Gorgia, *Frammenti*, Torino 1959 p. 53) da Freese, *The Art of Rhetoric*, cit., p. 364. Per sé la lezione è accettabile. Tuttavia una lettura non preoccupata del brano lascia pensare ch'esso voglia indicare qualcosa di uno, tutt'intero, preso nella sua globalità, con la conseguenza che il secondo aggettivo dev'essere nella stessa linea del primo. Pertanto la freddezza coinvolge l'espressione nella sua totalità e nella sua unicità di direzione — il che non si avrebbe nel caso di ἄναυμα.

⁴⁶ Hes. *Op.* 743.

⁴⁷ *Poet.* 21, 1457b 23-25.

⁴⁸ ἄν πόρρωθεν: *Rhet.* 3, 1406b 8. Così pure *Rhet.* III, 10, 1410 b 32 sgg. ove si sostiene che la metafora non dev'essere «estranea» perché allora sarebbe difficile a comprendersi, né «superficiale» ché allora non produrrebbe alcuna impressione.

⁴⁹ E cioè sconveniente.

⁵⁰ αἰσχρόν γε, ὦ Φιλομήλα. Senza dubbio Gorgia si rivolge alla rondine con piglio tragico, come sottolinea Aristotele stesso ἄριστα τῶν τραγικῶν e ἄριστα sottintende un sostantivo come ὀνόματα o qualcosa di simile. Cfr. DK. II, p. 277: τραγικῶν (scil. μεταφορῶν). Né d'altronde è difficile trovare nei tragici lo stesso aggettivo nello stesso contesto. cfr. Eur. *El.* 275 e *Suppl.* 296.

⁵¹ Così M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, così R. Vitali, *Gorgia, retorica e filosofia*, Urbino 1971. In effetti l'esame dell'espressione si inquadra in uno studio della retorica più che della filosofia, ma, s'è detto più volte, non è prudente, parlando di Gorgia, porre limiti rigorosi tra le due discipline.

⁵² Th. G. Rosenmeyer, *Gorgias, Aeschylus and Apaté*, in *American Journal of Philol.* 76 (1955) pp. 225-60.

⁵³ Untersteiner, *I Sofisti*, cit., I, pp. 280-81. Non è un caso che il Dupréel, *op. cit.* p. 89 sgg., studiando i δισσοὶ λόγοι, avverta che in non pochi punti il bersaglio dell'Anonimo sia precisamente Gorgia.

⁵⁴ Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.*, cit., II, B 5b p. 81.

⁵⁵ Di tutto questo ho trattato nel mio *Eraclito*, Bari 1974, p. 88 sgg.

⁵⁶ A proposito di B53 cfr. soprattutto *The Art and Thought of Heraclitus*, by C. H. Kahn, Cambridge 1979, pp. 208-09.

⁵⁷ G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli 1972 pp. 245 sgg.

⁵⁸ Sul πρέπον in Gorgia cfr. *The Art of Persuasion* by Kennedy cit. p. 66 sgg. Per ξένα cfr. Wartelle, *Lexique* cit. p. 284-85. Si è già incontrato il termine in Isocr. *Evag.* 9. Cfr. pure *Antike Rhetorik* von J. Martin, p. 266.

⁵⁹ Cfr. *Rhet.* III, 7, 1408b 11-20. Si cfr. quel che qui Aristotele dice dello stile «patetico» con un analogo passo del *περὶ δικαιοσύνης*: *Arist. Fragmenta Selecta* fr. 1 Ross p. 97.

⁶⁰ Cfr. P. Friedländer, *Platon* cit., I, p. 145 sgg. S. Blasucci, *Socrate, saggio sugli aspetti costruttivi dell'ironia*, Bari 1982, soprattutto p. 85 sgg.

⁶¹ *Rhet.* II, 2, 1379b 30 sgg. Lo stile «patetico» richiede in chi lo usa una condizione non normale; e, dunque, il suo «dire» si adatta a tale condizione. Lo stesso vale per chi parla «con ironia»: anche costui deforma volutamente le dimensioni della realtà, dandone, come l'altro, una rappresentazione particolare, rispondente alle condizioni in cui si trova.

⁶² Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.*, cit., II, A 1 a p. 7.

⁶³ Hesych. *sub v.*

⁶⁴ Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.*, cit., II A 19.

⁶⁵ Lo dimostra il brano che stiamo studiando, con l'allusione ai *λαρισποιοί*, e la relativamente scarsa considerazione che Gorgia ha della «natura» nella costruzione della morale: cfr. E. Dupréel, *Les Sophistes*, cit., p. 82 sgg. e G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli 1971, pp. 186-92.

⁶⁶ In effetti in Larisa, verso la fine della guerra del Peloponneso, troviamo una classe oligarchica che tentava di «adulare» il popolo, per meglio governare (*Arist. Pol.* V, 6, 1305b 28). Il fatto narrato da Aristotele si inserisce nel movimento che tentò di democraticizzare tale oligarchia verso la fine del sec. V a.C. in seguito al quale anche il titolo delle cariche più alte fu mutato, e gli antichi *πολιτοφύλακες* diventarono *δημιουργοί*: cfr. Stählin, in *RE* XII, 849.

⁶⁷ Cfr. il già cit. *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Ross fr. 1, 2, 4 pp. 57-60.

⁶⁸ Cfr. *The Politics of Aristotle* by W. L. Newman, Oxford 1902, III, pp. 142-44; Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.* II, p. 24-25; *Aristotle's Politics*, Book III and IV by R. Robinson, Oxford 1962, pp. 5-6 nota.

⁶⁹ *Rhet.* III, 14, 1414b 30 sgg.

⁷⁰ *Rhet.* III, 14, 1415b 33 sgg.

⁷¹ Per *προεξαγκωνίζειν* cfr. Bonitz, *I. A.* 637 B 11-12; per *προανακινεῖν* *ibid.* 634 A 61.

⁷² I due verbi *ἀγκωνίζειν* e *κινεῖν* sono giustamente accostati, dal momento che indicano entrambi un movimento, specificato nella sua direzione dai preverbi. Per *ἀγκωνίζειν* cfr. Liddell-Scott *sub v.* «recline at table» e *Thes. Gr. L.* «per sinus quosdam quasi flexus me verto».

⁷³ Basil. *ep.* 135 in *Aristotelis Fragmenta Selecta*, cit., p. 5.

⁷⁴ Sia l'*Elena* sia il *Palamede* sono accuratamente organizzati nelle loro parti, delle quali la prima è il *προοίμιον*, diversamente intonato nei due scritti, ché nell'*Elena* fa appello a un motivo poetico, tolto agli scoli conviviali, nel *Palamede* a una constatazione legata a una qualunque

ἀπολογία: cfr. Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.* II, pp. 88-89 e 112-113. Cfr. pure *The Art of Persuasion* by G. Kennedy cit. p. 180 sgg. che cerca di correggere l'idea comune secondo la quale i due scritti sarebbero meri «giochi di spirito» (Dupréel, *Les Sophistes*, cit., p. 61).

⁷⁵ *Rhet.* III, 17, 1418a 29 sgg.

⁷⁶ Cfr. Cope-Sandys *op. cit.*, III, p. 205 e Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.*, II, p. 139.

⁷⁷ Alcuni commentatori di Aristotele ricordano pure l'analogo passaggio di Pindaro, *Isthm.* IV 20: τὸ δ' ἐμὸν οὐκ ἄτερ Αἰακιδᾶν κέαρ ὕμνων γεύεται: e il frammento di Licofrone nel quale sembra trovarsi il suggerimento di Gorgia (Untersteiner, *Sofisti, Test. e Framm.* cit., II fr. 6 p. 152).

⁷⁸ *Rhet.* III, 18, 1419b 2. La Timpanaro-Cardini, in *I Presocratici* cit. II, p. 942 nota 78 rimanda a Plato, *Gorg.* 473a e al commento di Olimpodoro in *Gorg.* p. 103, 6 Norvin.

⁷⁹ L'etimologia è in linea con non poche altre di Platone e di Aristotele. Per quest'ultimo si cfr. *Symp.* fr. 3 Ross in *Aristotelis Fragmenta Sel.* cit. pp. 9-10; soprattutto interessante l'esegesi di μεθύειν = essere ebbro, come μετὰ τὸ θύειν, dopo il sacrificio.

⁸⁰ Cfr. *La Morale d'Aristotele*, par R. A. Gauthier, Paris 1973, p. 67 sgg.

⁸¹ Né, da questo aspetto, la posizione di Aristotele era molto distante da quella di Platone, quando parla della famosa scienza dell'ottimo. Tale scienza ha un doppio livello — un livello ontologico in rapporto alle cose prodotte dal νοῦς, le quali, in quanto tali, non possono non realizzare l'ottimo (*Phaedo* 97c sgg.) e un livello umano, in rapporto alle cose prodotte dall'uomo, e, in quanto tali, tendenti a realizzare quel che esige la scienza dell'ottimo (*Alcib. II*, 144d; *Alcib. I*, 107d sgg.; etc.).

⁸² Cfr. nota 74.

⁸³ *Soph. El.* 184b 3. Cfr. J. Bowen, *Storia dell'educazione occidentale*, tr. it. Milano 1979, I, 107.

⁸⁴ *Soph. El.* 184b 4-7.

⁸⁵ In effetti gli scritti di Gorgia furono essenzialmente «modelli di bella forma» (Blass, *Die Attische Beredsamkeit*, cit. I, 55). E' verisimile pertanto che tale bellezza fosse rilevata in primo luogo, e che tutto il resto passasse in secondo piano, anche se non era disatteso del tutto. Di qui il giudizio fondamentalmente esatto di Aristotele.

⁸⁶ Quanto alla redazione degli *Elenchi Sofistici* cfr. I. Düring, *Aristotele*, cit. pp. 69-71.

⁸⁷ Per la datazione del *Grillo* e delle altre opere retoriche di Aristotele rimando al mio già cit. Aristotele, *I Frammenti dei dialoghi*, I, 398 sgg.

⁸⁸ W. Jaeger, *Aristotele*, tr. it. Firenze 1947, p. 348 sgg. e anche in proposito mi permetto rimandare al mio *Genesi e Formazione della Politica di Aristotele*, Padova 1965, p. 83 sgg.

⁸⁹ La posizione si fonda sulla circostanza che alcuni capitoli di *Rhet.* III si riportano a parti di *Rhet.* I e II, le quali sono state sicuramente redatte dopo il 334 a.C. Questo, però, non significa che anche il resto dell'operetta risalga alla stessa data: cfr. Düring, *Aristotele* cit., pp. 143-45.

⁹⁰ Düring, *Aristotele* cit. p. 144. La posizione era stata già avanzata dal Diels, *Ueber das dritte Buch der Aristotelischen Rhetorik* in «Abhandl. d. Koenig. Ak. d. Wiss. zu Berlin», 1886 IV, pp. 1-37. Difende del III libro della *Retorica* l'autenticità e la collocazione adatta nell'ambito dell'opera aristotelica, pur prescindendo dal fine al quale poteva rispondere in un precedente disegno, Dufour in Dufour-Wartelle, *Rhétorique*, cit., III, pp. 7 sgg.

⁹¹ D. Laerzio 2, 6, 55 (= *Aristotelis Fragmenta Selecta* cit. Grillo fr. 1 Ross pag. 7).

⁹² *Vita Aristotelis Marciana*, herausg. von O. Gigon, Berlin 1962, p. 2, e note a pagg. 44-45.

⁹³ Cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 151 sgg. Per il corso di retorica cfr. A. H. Chroust, *Aristotle's Earliest Course of Lectures on Rhetoric* in *Aristotle*, London 1973, I, pp. 105 sgg.

⁹⁴ Sui frammenti della *Teodetteia* cfr. V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, Lips. 1886, fr. 125-135. La *Teodetteia* è citata in *Rhet.* III, 9, 1410b 3, Teodette molto più volte (cfr. *Rhétorique*, par Dufour-Wartelle cit., III p. 141).

⁹⁵ Per Polieutto cfr. *Rhet.* III, 1411a 21; per Sesto *ibid.* 1411a 13 e per Teumesso *ibid.* 1408a 2 etc.

⁹⁶ Così Diog. Laert. V, 24: τέχνης ῥητορικῆς α' β' (= Rose³ n. 78).

⁹⁷ *Elen.* par. 9.

⁹⁸ Si ricordino solo la pietà e la paura di cui Arist. *Poet.* 1449b 27 (per cui Arist. *Poet.*, a cura di C. Gallavotti cit. p. 136 sgg.) e Gorgia, *El.*, cit., par. 8 sgg.

⁹⁹ P. Moraux, *Les Listes anciennes des Ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, p. 106, ritiene possibile che Aristotele abbia scritto le monografie su Melisso, Alcmeone, Gorgia, Senofane, Zenone. Ma poiché il *Corpus Aristotelicum* contiene tre piccoli studi, sicuramente non autentici su Melisso, Senofane, Gorgia, può essere che questi titoli indichino composizioni dell'antico peripato, e dunque l'opuscolo apocrifo che ci è giunto sarebbe un frammento di queste ricerche storico-critiche e corrisponderebbe ai titoli Melisso, Senofane e Gorgia. Qualcosa di simile pensa O. Gigon, *Ueber das Nichtsein*, in *Hermes* 71 (1936) p. 212 secondo il quale il libretto proverrebbe da una serie di studi sui Presocratici uscito dalla scuola peripatetica.

GIUSEPPINA BASTA DONZELLI

LA COLPA DI ELENA:
GORGIA ED EURIPIDE A CONFRONTO *

Tra le opere letterarie destinate a riscattare la bellissima seduttrice dalla sua mala fama o ad esaltarne le virtù (dalle *Palinodie* di Stesicoro all'*Elena* di Euripide all'*Encomio* di Isocrate all'*Idillio* XVIII di Teocrito) un posto rilevante occupa certamente l'*Encomio di Elena* di Gorgia¹. Non soltanto per i servigi che il discorso gorgiano rende alla causa della bella accusata², ma anche e soprattutto perché è proposta in esso una problematica socio-culturale la cui rilevanza e le cui implicazioni vanno certo al di là della causa di Elena: essenzialmente la problematica relativa al *logos*, alla sua natura come strumento di comunicazione, ai suoi fondamenti psicologici, al suo potere divino di suscitare emozioni (anche estetiche)³, di creare consensi, di dominare conseguentemente le azioni umane⁴.

Condizionata com'è dalla teoria del *logos* (e da quella ad essa omogenea dell'*opsis*), la difesa gorgiana di Elena coinvolge anche la formidabile questione della colpa e della responsabilità nelle azioni umane. E' su questo aspetto dell'*Encomio* che vorremmo attirare l'attenzione.

Com'è noto, il discorso gorgiano, dopo un rapido cenno sulla nobiltà e la bellezza di Elena (*Hel.* 3-4), da encomio diventa subito apologia e la tesi difensiva consiste nel dimostrare

* Per le riviste sono adottate le sigle de *L'Année Philologique*.

che qualunque fosse il motivo per cui Elena partí per Troia, essa è esente da colpa e non merita quindi il biasimo tradizionalmente legato al suo nome (*Hel.* 2, 5-6, 20). I motivi indicati sono sostanzialmente quattro e la rassegna delle possibilità può dirsi completa.

Primo motivo: se fu per volere della *tyche* o per decisione degli dèi o per decreto della *ananke*⁵ che Elena partí per Troia, essa va liberata dalla mala fama, perché per legge di natura il piú debole deve cedere al piú forte e il dio è essere piú forte dell'uomo per *bia* e per *sophia* e sotto tanti altri aspetti (*Hel.* 6).

Secondo motivo: se Elena fu rapita con la violenza (*βίη*), è evidente che l'accusa, l'infamia e la pena devono colpire chi commise l'atto ingiusto, chi invece lo subí merita compassione (*Hel.* 7)⁶.

Terzo motivo: se fu il *logos* che la convinse e ingannò l'anima sua, allora l'ingiustizia è di chi la convinse, in quanto la costrinse (*ἀναγκάσας*); lei che fu convinta, in quanto subí la costrizione del *logos* (*ἀναγκασθεῖσα*), a torto è colpita da mala fama; ché la persuasione che il *logos* esercita sull'anima è una *ananke*: costringe a credere a ciò che viene detto e ad approvare ciò che viene fatto (*Hel.* 8, 12)⁷.

Quarto motivo: se autore di tutto fu amore, anche in tal caso Elena non è colpevole. Ché la natura delle cose che vediamo non è quale noi la vogliamo, ma quale è a ciascuna di esse peculiare; e per mezzo della vista (*ὄψις*) l'anima riceve un'impronta anche nel carattere (*Hel.* 15). Nessuna meraviglia dunque se l'occhio di Elena, dilettrato dal corpo di Alessandro, suscitò amore nell'anima di lei. Ora, se amore è un dio, chi è più debole non può resistergli (l'argomentazione è quella addotta in relazione al primo motivo, *Hel.* 6); se invece è malattia umana ed ignoranza dell'anima, allora non è colpa ma sventura, giacché è dovuta non a propositi della mente né ad intrighi ad arte preparati, ma alle insidie della *tyche* e alla inesorabile costrizione d'amore (*ἔρωτος ἀνάγκαις*; *Hel.* 19).

Il procedimento gorgiano tende a collocare tutti e quattro i motivi passati in rassegna sotto il segno della *bia* o della *ananke*. Se questo, per quanto riguarda i primi due motivi, poteva sembrare ovvio ad un uditorio greco e non richiede infatti par-

ticolari dimostrazioni, non altrettanto può dirsi degli ultimi due motivi. Da qui l'impegno del retore nel dimostrare che la persuasione e la vista sono processi che plasmano a loro piacimento l'anima e che operano dall'esterno su di essa (*Hel.* 13,15)⁸.

Di più: davanti a *peitho* e ai suoi inganni l'anima non può opporre resistenze, perché la sua normale condizione conoscitiva è determinata da *doxa*, che è incerta e malsicura (*Hel.* 11). Analogamente *opsis* è un processo che può provocare nell'anima turbamenti e reazioni ingiustificate (*Hel.* 16-17).

L'anima appare dunque esposta alle costrizioni della *peitho* e della *opsis* come a forze esterne e fuori del suo controllo, né più né meno che come il corpo di Elena, nel caso che esso fosse stato trascinato via con la violenza da Paride.

Con linguaggio giuridico: la tesi difensiva di Gorgia tende a considerare *akousion* il comportamento di Elena, che sarebbe andata a Troia suo malgrado, per costrizione esterna, persino nei casi in cui questo sembrerebbe meno sostenibile, in quanto lo stimolo esterno del *logos* e della *opsis* sembrerebbe aver preso stanza nell'anima, per tradursi in azioni di cui si potrebbe credere che la fonte e l'origine sia all'interno dell'uomo. Ma l'origine prima sta al di fuori dell'anima e come nel primo caso è al dio e alla *tyche* che va attribuita la colpa⁹ e nel secondo a chi commise violenza fisica, così nel terzo a chi esercitò costrizione mediante *peitho* e nel quarto ad *eros*, dio o malattia umana, che esercitò costrizione sull'anima, al di fuori della *gnome* e della *techne* umane.

E' stato detto da Heinrich Gomperz¹⁰ che col metodo di dimostrazione gorgiano si finirebbe col dimostrare che l'adulterio non merita biasimo, dato che ciascuno dei quattro casi enumerati da Gorgia entrerebbe in causa in ogni adulterio.

Va però precisato che in realtà anche nella dimostrazione gorgiana un colpevole umano c'è in almeno due sui quattro casi, cioè nel secondo e nel terzo: Paride. Ed è da sottolineare che, almeno nel diritto attico, del reato di *moicheia* è accusato e punito propriamente il *moichos* che, se colto in flagrante dal marito offeso, poteva essere persino ucciso (è questo uno dei casi di *phonos dikaios*, omicidio giustificato)¹¹. Per la moglie adulte-

ra invece non è prevista propriamente una punizione: il marito doveva ripudiarla, sotto pena di *atimia*. Le era inoltre proibito l'accesso ai luoghi sacri pubblici e se contravveniva a questo divieto chiunque poteva farle impunemente ciò che volesse, non però ucciderla¹². La condizione dell'adultera è dunque piuttosto quella di impura che di rea. Ciò in conformità del ruolo riservato alla donna nelle strutture sociali attiche: una sorta di bene posseduto, parte dell'*oikos* di cui l'uomo è signore. E' sull'adultero, in quanto ha commesso oltraggio all'*oikos* e violazione di domicilio, che il titolare dell'*oikos* esercita i suoi poteri punitivi o direttamente o tramite gli organi giudiziari della *polis*. Delle intenzioni dell'adultera o della parte da essa avuta nell'adulterio il diritto non si curava, non riconoscendo valore giuridico alla volontà della donna¹³.

Naturalmente nell'*Encomio* gorgiano (a differenza del *Palamede*) di un vero e proprio processo non è questione e Gorgia ha avvertito di voler riscattare Elena dal biasimo di cui la colpiva una tradizione poetica consona e concorde. D'altra parte la maniera gorgiana di rappresentare Elena, come oggetto passivo di costrizioni, non era incongruente con il comportamento sociale e giuridico attico che ravvisava nella donna un oggetto, non maggiormente titolare di volontà sul piano giuridico di un qualsiasi altro bene che facesse parte dell'*oikos*.

E tuttavia la pericolosità della tesi gorgiana è grande, in quanto tende ad annullare la linea di demarcazione tra *hekousion* ed *akousion* che per es. nell'ambito dell'omicidio appare fondamentale nel diritto attico. Tale opposizione mira a distinguere l'azione che la coscienza sociale ritiene pienamente riprovevole e punibile, in quanto non imposta da costrizione esterna e compiuta secondo la propria inclinazione (*hekousion*), dall'azione in qualche modo scusabile, in quanto compiuta proprio malgrado o sotto costrizione esterna (*akousion*)¹⁴.

In queste condizioni, la tendenza a cercare la causa di una azione al di fuori di sé, a dichiararsi soggetto a forze e a costrizioni al di fuori del proprio controllo, poteva in sede etico-giuridica risolversi nella giustificazione di qualsiasi colpa o reato¹⁵. E' un problema che Aristotele risolverà in sede teorica compiutamente, delimitando in modo netto e perentorio l'area dell'

akousion entro limiti ristretti e ben precisi¹⁶. Ma già al tempo di Gorgia è possibile cogliere una posizione opposta a quella del retore di Leontinoi nel ben noto episodio delle *Troiane* di Euripide (*Tr.* 860-1059).

Anche qui il colpevole principale è considerato Paride, l'ingannatore di ospiti che ha rapito dalle case di Menelao la sposa di questi. Ed è contro di lui che Menelao afferma di essere venuto in terra di Troia, non già per l'indegna sposa. Dopoché Paride ha pagato il suo delitto con la morte e con la rovina della sua patria, Menelao può considerare assolto il suo compito primario (*Tr.* 864-868), che è posizione del tutto comprensibile in una prospettiva attica. Più complessa ed ambigua la posizione di Menelao nei confronti della sposa fedifraga. Essa dipende dalla condizione di Elena che nel dramma è presentata sotto una luce particolare. Elena infatti non è soltanto una donna adultera, ma è un'adultera che con il suo comportamento è stata causa di infiniti lutti. E' una prigioniera di guerra (*Tr.* 871-72; 881-82) che l'esercito dona a Menelao, lasciandolo arbitro se ucciderla o no (*Tr.* 871-875). L'ambiguità di questa soluzione si spiega forse, oltre che naturalmente per esigenze drammatiche, con il fatto che nella figura di Menelao si confondono il *kyrios*, assoluto padrone dell'*oikos*, e lo *strategos*. Nel primo ruolo, in una prospettiva attica, Menelao non poteva uccidere, doveva bensì ripudiare. Ma Menelao è anche *strategos* e non può non tenere conto del risentimento dei parenti delle vittime di Elena, coloro cioè che a causa sua erano morti in Ilio. E a questo aspetto della condizione di Elena, come causa di infiniti lutti, si fa più volte riferimento nel corso della tragedia (*Tr.* 368-85; 771; 780; 876-79; 1039-41; ed inoltre 966-68; 1213-15). Accanto a questo motivo primario è indicata anche l'esigenza di punire esemplarmente la sposa fedifraga: un *nomos* che Ecuba raccomanda a Menelao di istituire (*Tr.* 1029-32; ed inoltre 1041; 1055-59). Ora non si tratta dunque solo del buon nome di Elena, come in Gorgia, ma della sua stessa vita: nel dramma delle vinte era drammaticamente rilevante che si facesse il processo alla donna fatale. E di un vero processo si tratta, che si configura in un agone tra Elena (la difesa) ed Ecuba (l'accusa), ciascuna delle quali tende a catturare il voto di Menelao. Questi

ha già dichiarato di aver preso la sua decisione: al suo ritorno in patria, abbandonerà Elena nelle mani dei parenti dei morti in Ilio, perché l'uccidano (*Tr.* 876-79). La stessa Elena, sin dalle prime battute, è consapevole del terribile rischio che corre (*Tr.* 899-900).

La sua difesa tende a dimostrare che non lei è la causa dei mali, perché le ἀρχαὶ κακῶν si identificano con Paride (*Tr.* 919-20); conseguentemente la colpa è 1) di chi generò Paride 2) di chi non lo uccise appena nato 3) di Paride stesso che emise il giudizio a seguito del quale, per la vittoria di Cipride, l'Ellade aveva ricavato vantaggi (essendo stata preservata dai rischi di un asservimento ai barbari), mentre Elena aveva ricavato solo sventura e mala fama (*Tr.* 919-37). Nella vicenda Elena sarebbe stata solo uno strumento, oggetto di scambio, venduta per la sua bellezza (*Tr.* 936).

Ma il punto cruciale è se Elena abbia seguito Paride *hekousa* o *akousa*: a suo piacimento o suo malgrado. Elena non nega che la sua partenza avvenne λάθρα (*Tr.* 939), non può invocare a sua difesa di essersi opposta al rapimento: la fuga furtiva sembrerebbe una prova del suo consenso, della sua complicità. Occorre dunque motivare in altro modo la tesi che essa abbia agito suo malgrado, facendo cioè appello all'intervento della possente dea dell'amore (*Tr.* 940)¹⁷. La prova: Elena non poteva essere in sé allorché tenne dietro (ἄμ' ἐσπόμεην *Tr.* 946) a uno straniero, abbandonando la patria e la propria casa (*Tr.* 946-47). La verità suggerita da Elena è che la violenza era stata esercitata dalla dea sul suo senno (τί δὴ φρονοῦσά γε si chiede Elena *Tr.* 946), per cui ella era stata oggetto di violenza non meno che se l'avessero trascinato via a forza. Se dunque la causa della malattia che le ha sconvolto il senno (*Tr.* 1042-43) era al di fuori di Elena, la dea a cui persino il re degli dèi soggiace (*Tr.* 948-50), la conclusione è vicina: Paride l'ha sposata a forza (βίᾳ *Tr.* 962). Elena merita dunque non punizione, ma perdono (*Tr.* 950; 1043).

Che Elena consideri il suo smarrimento mentale effetto di una vera e propria violenza è confermato dall'argomentazione successiva: allorché, morto Alessandro, il condizionamento divino viene meno (*Tr.* 953), Elena sembra aver recuperato la padronanza di sé e tenta finalmente di fuggire, ma questa volta

sembra esserne fisicamente impedita; si suggerisce almeno che essa sarebbe rimasta in terra di Troia suo malgrado e così intende Ecuba (Tr. 1011 ὥς μένουσ' ἀκουσίως).

La difesa di Elena tende dunque a caratterizzare la partenza per Troia come un *akousion*, un atto compiuto sotto costrizione esterna (βία); costrizione che insinuandosi e insediandosi nelle *phrenes* può far credere che i comportamenti da essa determinati siano *hekousia*. Una linea difensiva analoga a quella gorgiana.

La risposta non può che dimostrare ingiusta questa tesi (Tr. 970) e contro la *peitho* di Elena, la criminale che sa parlare bene (Tr. 966-68), costruisce Ecuba la sua accusa.

Rifiutato, con loica ironia, il mito del giudizio di Paride e dell'intervento della dea, Ecuba riconduce al *nous* di Elena l'origine del suo comportamento. E' il *nous* di Elena che, avendo visto la bellezza di Paride, è diventato Cipride (Tr. 988). Con significativo rovesciamento del processo suggerito da Elena, non Cipride ha sconvolto la mente di Elena, ma è il *nous* di Elena che, sollecitato dalla vista di Paride, si è fatto Cipride (Tr. 987-88). Anche qui la vista mette in moto il processo di innamoramento, ma questo non conduce alle conclusioni gorgiane, che del comportamento insensato di Elena, della sua follia (τὰ μῶρα, ἀφοσύνη Tr. 989-90) Ecuba addossa la responsabilità ad Elena: nel suo *nous* è l'origine¹⁸.

E tuttavia l'argomentazione di Ecuba segue ora una linea imprevista. Accanto alla follia amorosa, un'altra follia (Tr. 992 ἐξεμαργῶδης φρένας) denuncia Ecuba: il desiderio di lusso e di sfarzo di Elena (Tr. 991-97), una passione anch'essa messa in moto dalla vista (Tr. 991). E' una follia per cui non si può certo invocare l'intervento divino e l'argomento sembra fatto apposta per distruggere la tesi difensiva di Elena.

Va però segnalato che il procedimento di Ecuba appare almeno singolare, come se per negare che l'amore sia un *akousion* all'implacabile accusatrice venissero meno gli argomenti. In realtà tutto quello che segue nell'accusa di Ecuba insiste sulla *tryphe* di Elena e alla fine la bellissima donna si rivela dominata dal desiderio di seguire la sorte migliore (Tr. 1009 ὅπως ἔποι' ἄμ' αὐτῇ (sc. τῇ τύχῃ) è un significativo riuso della formula pre-

cedentemente usata da Elena al v. 946 ἄμ' ἐσπόμεν ξένῳ). Nella prospettiva di Ecuba è dunque la buona *tyche*, non amore ciò che ha veramente dominato Elena, allorché lasciò le sue case e poi ancora quando non volle allontanarsi da Troia, nonostante le esortazioni di Ecuba (Tr. 1015-22).

Resta un punto capitale da definire, che Elena si sia unita a Paride sotto costrizione (βία Tr. 962). Dopo le argomentazioni sviluppate sino al v. 997, dovrebbe ormai esser chiaro che Ecuba rifiuta questa tesi difensiva. La pertinenza di ciò che segue sta nel fatto che si mira a definire senza equivoci sotto quali condizioni si può parlare di *bia* e di *akousion*. Al v. 998 Ecuba riusa la parola-chiave βία, ma in contesto semantico diverso. Elena aveva affermato al v. 962 ἦν ὁ μὲν βία γαμεῖ. Ecuba riformula al v. 998 βία γὰρ παῖδα φήεις <σ'> ἄγειν ἐμόν. C'è una non certo casuale falsificazione nel modo in cui Ecuba riprende le parole di Elena (γαμεῖν è sostituito da ἄγειν che con βία assume un valore malevolmente esegetico). Da qui può partire Ecuba per chiedere ad Elena quando mai si sia opposta a quella violenza fisica, dato che nessuno l'aveva udito gridare (Tr. 999-1001). La domanda ha una sua sottile perfidia, dato che Elena aveva già ammesso di non aver subito violenza fisica (è fuggita nascostamente, è andata dietro allo straniero Tr. 939, 946-47), mirando però a definire βία anche la violenza che si esercita sulle *phrenes* non meno di quella che si esercita sul corpo. Ecuba rifiuta questa tesi: per lei tutti gli atti che non siano compiuti sotto costrizione fisica sono da considerare *hekousia*. In conclusione non vi fu *bia*, che è la condizione dell'*akousion* (in questo con Ecuba avrebbe consentito Aristotele).

Ma persino nel caso di una vera costrizione, incalza Ecuba (ἀκουσίως Tr. 1011), la donna veramente γενναία può trovare scampo nella morte (Tr. 1012-14). Ma Elena ha seguito la *tyche* non l'*arete* (Tr. 1008-1009). L'argomentazione lucida e serrata diventa ora assiologia, dal piano giuridico slitta a quello ideologico. La conclusione è vicina. Tutto depone contro Elena, persino la bellezza che esibisce sfrontatamente, invece di mostrarsi in atteggiamento contrito e tale da muovere a compassione, secondo la prassi consueta nei processi attici¹⁹.

La linea dell'accusa appare vincente. Menelao concorda con

Ecuba: Elena abbandonò le sue case ἐκουσίως²⁰. L'aver menzionato Cipride fu vanteria (*Tr.* 1036-39).

Se l'Elena gorgiana doveva essere liberata dalla mala fama, per aver agito sotto costrizione, l'Elena euripidea dovrà essere condannata per aver agito ἐκουσίως. Il retore tende a dilatare gli spazi dell'*akousion*, il poeta tragico tende a restringerli entro limiti compatibili con le esigenze di una società giuridicamente organizzata.

L'episodio di Elena delle *Troiane* e l'*Encomio* gorgiano sembrano presupporci reciprocamente. E' comprensibile che la critica abbia cercato di chiarire i rapporti cronologici che intercorrono fra la tragedia (rappresentata nel 415) e l'*Encomio* di incerta cronologia²¹. Comunque si debba risolvere il problema, le due opere riflettono l'interesse che i circoli intellettuali dell'ultimo trentennio del sec. V annettono al problema della causa e della responsabilità nell'azione umana (come appare da altri testi più o meno contemporanei, quali le *Tetralogie* che vanno sotto il nome di Antifonte).

Un punto va però sottolineato: se Ecuba rifiuta di ammettere l'intervento divino nel processo di innamoramento e questo processo viene saldamente legato al *nous* di Elena ed è definito «stoltezza», questa posizione non è veramente lontana dalla definizione gorgiana di amore come ἀνδρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀργόημα (*Hel.* 19). Certo, nel passo euripideo non se ne sottolinea l'aspetto costrittivo, come in quello gorgiano (ἔρωτος ἀνάγκαις *Hel.* 19), ché questo sarebbe stato controproducente per la tesi di Ecuba. Ma aver definito amore, come fa Ecuba, una stoltezza della mente, averne negato l'origine divina, non significa ancora aver dimostrato che esso è un fenomeno controllabile da chi ne è colpito e, come abbiamo visto, il motivo della follia amorosa viene rapidamente abbandonato per passare a quello della *tryphe* di Elena. In ultima analisi, Elena appare dominata, secondo l'accusa, non dall'amore di Paride, ma dall'amore del lusso.

E' un fatto noto che l'aspetto costrittivo della passione d'amore è stato più volte oggetto di riflessione nella drammaturgia euripidea²², a partire dai drammi più antichi a noi noti²³. Esempio, sotto questo aspetto, è l'*Ippolito* II. Qui, nel personaggio di Fedra, l'amore si manifesta come passione irresistibile: una

passione definita malattia²⁴ e follia (*ἄνοια Hipp.* 398)²⁵ e la cui forza costringitiva è esplicitamente sottolineata (*Hipp.* 319, 358; cfr. inoltre 1305); sin dal prologo se ne addebita l'origine all'intervento della dea d'amore. Nel corso della vicenda si sottolinea l'irresistibilità di questa passione che si manifesta sin dall'inizio, nel comportamento di Fedra, con i sintomi di una malattia: languore, mutevolezza d'umore, scoppi di delirio che si alternano ad una profonda depressione sino al rifiuto del cibo e della vita. Già sin dal primo episodio è chiaro che contrastare questa passione costerà la vita a Fedra. L'amore è concepito dunque come una forza a cui tentar di resistere è dannoso per la salute fisica e mentale, per la vita stessa. Ed è proprio questo che mette in moto l'intervento della Nutrice (*Hipp.* 493-97), la cui azione si muoverà nel senso di salvare la vita della padrona, spingendola a soddisfare la sua passione per Ippolito e a mettere da parte i λόγοι εὐσχήμονες (*Hipp.* 490).

E' stato sottolineato come dietro questa concezione dell'amore quale istinto naturale irrimediabile, se non al più alto costo, emerga la concezione della *physis* come una legge che non si può impunemente violare, la *ananke physeos*, alla cui elaborazione e teorizzazione contribuirono (ma il processo partiva dall'antica speculazione ionico-naturalistica) tutte le più vive correnti del pensiero e della ricerca scientifica del sec. V, particolarmente la scienza medica con la valorizzazione del *sympheron*, quale norma di comportamento²⁶. Il ruolo della Soffistica sarà stato di grande portata per la diffusione e la volgarizzazione di questa concezione della *physis*²⁷.

In questa prospettiva, è possibile affermare che di una *ananke eros* avesse consapevolezza Euripide non meno di Gorgia e la difficoltà di Fedra ad aver ragione della *nosos* erotica, se non con l'estremo sacrificio della vita (*Hipp.* 400-402), ne è una conferma.

Ma il punto che distingue Fedra dall'Elena delle *Troiane* e dall'Elena gorgiana è la sua energia intellettuale che la porta a riflettere dolorosamente sulle difficoltà della condizione umana e a concludere che il mal fare non nasce da difettosa natura della *gnome*, giacché a molti è dato ben ragionare: «noi sappiamo e conosciamo ciò che è bene, ma non lo portiamo a compi-

mento» (*Hipp.* 375-81). Così posto il problema, Fedra non lascia spazio a giustificazioni per la propria condotta: sa e conosce qual è il bene. Che si veda o no in queste parole una polemica contro l'intellettualismo socratico²⁸, è evidente in ogni caso la forte sottolineatura del porsi davanti alla realtà in atteggiamento lucidamente critico. E non c'è *pharmakon*, aggiunge Fedra, che possa farle cambiare avviso (*Hipp.* 388-90). Il suo codice di valutazione, fondato sui valori di *eukleia* (*Hipp.* 403-4), non le consente alternative: Fedra detesta l'adulterio della donna d'alta classe per il danno sociale che ne deriva (*Hipp.* 407-12: qui il presupposto è che l'adulterio abbia testimoni ed è richiamata l'attenzione sulla funzione esemplare e formativa delle classi superiori), ma detesta anche le donne che riescano a commettere adulterio λάθρα, per l'ipocrisia e l'audacia con cui gestiscono questa loro condizione, senza lasciarsi atterrire dal timore di essere scoperte (*Hipp.* 413-18). Quanto a lei, preferisce la morte al rischio di esser colta a commettere azione riprovevole (*Hipp.* 419-21). La linea del ragionamento evoca tesi a noi note attraverso Antifonte, ma il condizionamento ideologico sembra rendere Fedra del tutto pessimista sulla possibilità che si realizzi mai la condizione prevista da Antifonte per seguire la norma di natura (μονούμενος ... μαρτύρων)²⁹.

Date queste premesse, Fedra, convinta come è dell'aspetto socialmente nefasto del cattivo esempio, non potrà accettare come scusante l'esempio del comportamento degli dèi (*Hipp.* 451-61, i consigli della Nutrice)³⁰, né potrà d'altra parte accettare di commettere azione turpe nascostamente (*Hipp.* 462-66, ancora la Nutrice). Il *pharmakon nosou* promesso dalla Nutrice (*Hipp.* 479), ma già proposto coi suoi καλοὶ λίαν λόγοι (*Hipp.* 487), non potrà far cambiare avviso (*Hipp.* 389-90) a chi come Fedra conosce e sa τὰ χρηστά³¹. Il rifiuto di discorsi troppo abili e dilettoni (che si trattasse di *topoi* conferma Aristofane *Nub.* 1068 ss.) avviene lungo la linea della difesa del sociale: tali *logoi* sono dannosi ad una buona amministrazione della *polis* e delle case (*Hipp.* 486-87). Nel contrasto tra il *sympheron* del privato e la conservazione sociale è questa seconda che dovrà prevalere; contro la *terpsis* che diletta l'orecchio è l'*eukleia* come valore sociale che deve essere difeso (*Hipp.* 487-88). Ed è appena il

caso di ricordare quale valore fosse dal punto di vista sociale che la donna si mantenesse fedele alla sua funzione di riproduttrice del sistema all'interno dell'*oikos*³². Una fedeltà per la quale si può esigere persino la vita. Questa è la risposta che oppone la donna *γενναία* alle tentazioni di una retorica corrottrice e deresponsabilizzante (già pregorgiana: l'*Ippolito* II è del 428, Gorgia arriva in Atene nel 427). Ed è la risposta che anche Elena avrebbe dovuto opporre, se avesse voluto comportarsi da *γενναία*, come ammonisce Ecuba (*Tr.* 1012-14). Che la passione d'amore si eserciti come costrizione, che Fedra la subisca οὐχ ἔκοῦσα (*Hipp.* 319), non può costituire una linea di difesa per chi può opporre la *gnome*. Solo una resistenza condotta sino al sacrificio della vita può guadagnare l'apprezzamento sociale.

Nell'*Ippolito* dunque la passione d'amore di Fedra è un *akousion*, come l'Elena delle *Troiane* tende a dimostrare e come sostiene Gorgia nel suo *Encomio*. Ma contro l'*akousion* la difesa sociale mobilita le risorse della *gnome* (*Hipp.* 1304).

E' una linea a cui anche il più tardo Euripide sembra essersi mantenuto fedele, se nel fr. 909 N.³³ una sposa (Giocasta?), nel dar consigli sull'*arete* della donna sposata, afferma tra l'altro che una buona moglie, che sia diventata tutt'uno col marito, sa essere virtuosa (σωφρονεῖν ἐπίσταται); e in primo luogo, anche se il marito è brutto, bisogna (χρή) che sembri bello almeno alla donna che ha senno (νοῦς) ed infatti non è l'occhio che giudica, ma il νοῦς. Qui emerge ancora una costrizione: χρή.

L'occhio, che procura all'Elena gorgiana προθυμίαν καὶ ἄμεινον ἔρωτος (*Hel.* 19), viene qui subordinato al *nous*. Se l'*opsis* gorgiana è un processo psico-fisico che domina irresistibilmente la *psyche*³⁴, perché le cose che vediamo non sono quali noi le vogliamo, ma quale a ciascuna è dato essere, l'*opsis* euripidea è invece un fenomeno che, nel processo del κρίνειν, può essere controllato dal *nous*: deve esserlo. Forse Gorgia non avrebbe trovato tale concezione compatibile con la peculiare dottrina da lui esposta nel περὶ τοῦ μὴ ὄντος che, sulla base dell'insegnamento empedocleo, sembra collocare il vedere il sentire e il pensare su piani paralleli, come processi del tutto indipendenti l'uno dall'altro³⁵. Ma la concezione euripidea, qualunque ne fosse l'origine³⁶, sembra utilizzata dal poeta tragico in funzione dell'ideo-

logia che subordina la donna al marito e ne fa la sua devota, fedele, sottomessa compagna.

Se dunque l'Elena gorgiana appare senza difese davanti agli inganni di *peitho* e alle suggestioni di *opsis*, l'Elena euripidea potrebbe combattere con gli strumenti della *gnome* e del *nous*. Ma è una battaglia durissima, perché implacabile è la costrizione della *physis*. Gli esiti sono altrettanto costringenti: morire per chi non sa σωφρονεῖν (*Hipp.* 398-402), per chi invece sa σωφρονεῖν (fr. 909 N., 3) la rinuncia a vedere le cose come a ciascuna è dato essere. Questo esige l'ideologia della *polis*.

E tuttavia sembra che anche Gorgia abbia pensato sulla *arete* della donna in modo del tutto tradizionale e conforme all'ideologia della *polis*, se almeno vogliamo credere a Platone: «Se poi vuoi la virtù della donna, non è difficile spiegare che ella deve amministrare bene la casa, custodendone i beni ed essendo sottomessa al marito»³⁷. Ma l'Elena gorgiana è una metafora delle condizioni che rendono possibile alla retorica la cattura del consenso; una messa a nudo del processo di *peitho* (inevitabilmente ingannevole, data l'insicurezza della *doxa* nel cui dominio opera)³⁸, come presupposto per la celebrazione del *logos*, il δυνάστης μέγας. Un tal δυνάστης, se nell'ambito giuridico poteva rischiare di annullare i confini tra *akousion* ed *hekousion*, in quello più propriamente politico rischiava certamente di annullare la distinzione tra *peitho* e *bia*³⁹, centrale per l'ideologia democratica che si vantava di fondarsi sul libero dibattito, in vista del bene comune della *polis*⁴⁰. E' lecito però supporre che Gorgia, nella prospettiva e con le finalità che gli sono peculiari, abbia portato a consapevolezza teorica un processo che sembra essersi prodotto nella prassi politica a partire dall'età periclea, per acuirsi progressivamente nel periodo dei demagoghi; un processo che non passò certo inosservato agli occhi di Euripide e di Tucidide, i quali più volte denunziarono gli aspetti ingannevoli e mistificanti del *logos*⁴¹.

Contro la retorica dell'inganno e le sue deresponsabilizzanti argomentazioni si era levata nell'Atene pregorgiana la protesta di Fedra, che opponeva fermamente ai καλοὶ λίαν λόγοι della Nutrice i suoi λόγοι εὐσχήμονες, produttori di *eukleia*, ma anche di morte. La protesta ritornerà ancora nelle parole di Ecuba;

questa volta i *logoi* detti con giustizia non sortiranno se non un riconoscimento formale: sente Ecuba (e il coro delle vinte, *Tr.* 1049 ss., 1100 ss.), sentono gli spettatori che l'ambigua bellissima donna vincerà ancora una volta ⁴².

APPENDICE

L'*Encomio* gorgiano è stato, come si sa, variamente datato. Per E. Maass, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa über die erhaltenen Reden des Gorgias*, *Hermes* 22, 1887, 566-95, che faceva leva su argomenti di natura stilistica, l'*Encomio* sarebbe da ritenere anteriore al *Palamede*, il cui *terminus ante quem* lo studioso indicava nel 411 (pp. 578-81). F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, I, 1887², 75 collocava l'*Encomio* gorgiano e quello isocrateo entrambi «um 393», ritenendo che il secondo si sarebbe riallacciato alla pubblicazione del primo «möglichst unmittelbar». Attraente, ma non dimostrabile l'opinione di I. Bruns, *Helena in der griechischen Sage und Dichtung*, in *Vorträge und Aufsätze*, München 1905, 71-98, secondo cui Gorgia avrebbe voluto dimostrare che al nuovo corso della retorica sofistica poteva riuscire l'impresa di liberare Elena dalla sua colpa, senza fare ricorso alle avventurose manipolazioni del materiale mitico cui erano stati costretti i poeti, Stesicoro ed Euripide (p. 88 s.). Se ne ricava che, secondo Bruns, l'*Encomio* gorgiano sarebbe posteriore all'*Elena* di Euripide (rappresentata nel 412). Inesatto, su questo punto, il resoconto dei fatti dato da M. L. Orsini, *La cronologia dell'«Encomio di Elena» di Gorgia e le «Troiane» di Euripide*, *Dioniso* 18, 1955, 82-88 (partic. 83), secondo cui il Bruns avrebbe giudicato l'*Encomio* gorgiano posteriore all'*Elena* di Euripide, per il fatto che nell'espressione gorgiana τὴν τῆς λεγομένης γεγονέναι ἀμαρτίας αἰτίαν (*Hel.* 15) lo studioso avrebbe visto una «allusione alla versione stesicorea del mito di Elena accolta da Euripide» nella sua Elena. Quasi che Gorgia di Leontinoi dovesse apprendere solo da Euripide la versione palinodica di Stesicoro di Imera. Ma Bruns motivava diversamente, come abbiamo visto, la sua ipotesi. E' invece Immisch che nell'espressione sopra citata di

Gorgia ravvisava un *genus suspitiose dicendi*, un modo di insinuare il dubbio se Elena avesse commesso il fatto, alludendo rapidamente all'esistenza di una versione che negava addirittura che Elena fosse mai andata a Troia, la versione di Stesicoro appunto: «nec poterat (sc. Gorgias) in ea ratione longius progredi adstipularique Stesichoro (...). in ea enim excusatione commoratus inanem reddidisset totum quem exhibuerat argutiarum apparatus». Così Immisch, *cit.* (n. 5), 41. Naturalmente con questo suo modo di interpretare l'espressione gorgiana non è incompatibile l'opinione di chi, come il Bruns, ritiene l'*Encomio* posteriore all'*Elena* euripidea. Ed è questo che Immisch afferma a p. 53, a proposito di una sua ennesima proposta di congettura al testo gorgiano. In realtà Immisch appare così lontano dall'aderire alla datazione del Bruns, che subito dopo afferma: «quamquam incertissima esse quaecumque ex Euripidis comparatione de Helenae Gorgianae tempore exputare sibi videntur, ostendit ipsa auctorum discordia». K. Reich, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias den Begründer der attischen Kunstprosa*, I Teil, Diss. königl. bayer. Univ. 1907, nel quadro di una ricerca tendente a dimostrare che Gorgia dipende dai poeti sia dal punto di vista formale, sia dal punto di vista dei materiali usati, partendo dalla datazione tarda dell'*Encomio* gorgiano proposta dal Blass e da altri (p. 15), vede naturalmente nell'opera del retore una risposta alle *Troiane* di Euripide (p. 33 ss.). E. Preuss, *De Euripidis Helena*, Diss. Lipsiae 1911, 9 ss., ritiene con Reich l'*Encomio* gorgiano posteriore alle *Troiane*, ma, in conformità della sua tesi secondo cui l'*Elena* euripidea sarebbe stata ispirata dall'*Encomio*, ritiene questo anteriore al dramma (p. 12: «At qui dicere potuit Gorgias ὁμόφωνος καὶ ὁμόψηφος ... τῶν ποιητῶν πίστις si Euripidis «*Helena*», 412 acta, iam percrebruisset, qua Helenae castitas et integritas summis effertur laudibus?»). Non persuasiva appare la tesi di Maria Luisa Orsini, *cit.*, 85, che cioè le *Troiane* siano posteriori all'*Encomio*, perché Ecuba (*Tr.* 998-1001) risponderebbe a Gorgia, non certo a Elena. L'argomento era già stato usato da Pohlenz, *cit.* (n. 3), 167 n. 1 (= *Kl. Schr.*, 461 n. 1): «... Hekabes Nachweis 998 ff., der durch Helenas Rede nicht veranlasst ist». Ma Ecuba sta rispondendo proprio ad Elena, come abbiamo visto. Di innegabile suggestione

è la motivazione fornita da F. Donadi, *Gorgia, Elena 16 (quel quattrocentocinque)*, BIFG 4, 1977/78, 48-77, della sua proposta di avvicinare la data di composizione dell'*Encomio* «il più possibile al 405» (p. 76). Essa consiste essenzialmente 1) in una nuova esegesi (e ricostruzione) del difficile § 16, che cioè nell'esemplificazione relativa ai fatti guerreschi Gorgia «non faccia allusione a fatti reali, ma alla *rappresentazione* di questi», e più precisamente «ad uno spettacolo tragico» (p. 69). 2) nella proposta di ravvisare lo spettacolo tragico in questione nei *Sette a Tebe* (di cui, com'è noto, Gorgia ha dato una definizione ricordata anche da Aristofane nelle *Rane*), nell'ipotesi che di questa tragedia abbia avuto luogo una ripresa e che essa sia avvenuta in una data che Donadi suggerirebbe molto vicina al 405, per ragioni di ordine politico-propagandistico (p. 66). Concludo questa rassegna ricordando la prudente posizione assunta anni fa dal Segal, *cit.* (n. 3), 100, sulla data dell'*Encomio*: «it belongs, at any rate, in the last quarter of the fifth century».

NOTE

¹ L'autenticità dell'*Encomio*, in passato revocata in dubbio, è ormai concordemente riconosciuta; bibliografia in M. Untersteiner, *I Sofisti*, 1967², I, 163 n. 54. Dell'operetta gorgiana è stato recentemente pubblicato un testo critico, con introduzione, traduzione e note, a cura di F. Donadi, Roma 1982.

² Secondo G. Bona, ΛΟΓΟΣ e ΑΛΗΘΕΙΑ nell'*Encomio di Elena di Gorgia*, RFIC 102, 1974, 5-33, l'*Encomio* gorgiano sarebbe «l'unica vera difesa dell'eroina»; di diverso avviso M. J. Verdenius, *Gorgias' Doctrine of Deception*, in *The Sophists and Their Legacy*, Proceed. of the Fourth Intern. Colloquium on Ancient Philosophy, ed. by G. B. Kerferd, Hermes-Einzelschr. 44, 1981, 116-28 (part. p. 125); il carattere paradossale del tema è ribadito da L. Braun, *Die schöne Helena, wie Gorgias und Isokrates sie sehen*, Hermes 110, 1982, 158-74.

³ Della ricca bibliografia in proposito mi limito a ricordare W. Süss, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig und Berlin 1910, 84 ss.; M. Pohlenz, *Die Anfänge der griechischen Poetik*, NNG 1920, 142-78 (= *Kleine Schriften* herausg. von H. Dörrie, Hildesheim 1965, II, 436-72); W. Schadewaldt, *Furcht und Mitleid?*, Hermes 83, 1955, 129-71; M. Pohlenz, *Furcht und Mitleid? Ein Nachwort*, Hermes 84, 1956, 49-74; H. Flashar, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, Hermes 84, 1956, 12-48; Ch. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, HSPH 66, 1962, 99-155 (partic. 119ss.); G. Lanata, *Poetica pre-platonica*, Firenze 1963, 190-207; M. Untersteiner, *cit.* (n. 1), 291ss.; A. Dosi, *La definizione gorgiana della tragedia*, RIL 102, 1968, 35-90; C. Diano, *La catarsi tragica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, 215-69; R. Vitali, *Gorgia. Retorica e filosofia*, Pubbl. Univ. Urbino, 1971, 210 ss.; B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984, 73 ss.

⁴ Sulla psicologia del *logos* vd. la lucida e informata discussione di Segal, *cit.* (n. 3); per il rapporto tra linguaggio, vista e passioni vd. anche G. Casertano, «*The Dice of Zeus Are Always Loaded*» (*Sophocles*). *Considerations on the word, the eye and the passions in the Helena of Gorgias*, in *Corolla Londiniensis* (ed. by G. Giangrande) 2, 1982, 21-40; su *logos* e *apate* Verdenius, *cit.* (n. 2); sul significato del *logos* come teoria linguistica del segno di «tipo triangolare» F. Rodríguez Adrados, *La teoría del signo en Gorgias de Leontinos*, in *Logos Semantikos*, Studia linguistica in hon. E. Coseriu, Madrid-Berlin-New York 1981, I, 9-19.

⁵ Che in questo passo siano da ravvisare echi della dottrina empedoclea è la tesi di O. Immisch, *Gorgiae Helena*, Berlin und Leipzig 1927, 16 ss. D'altra parte una tradizione antica quanto i *Canti Ciprii* connetteva la guerra di Troia con la Διὸς βουλή.

⁶ Sul vocabolario giuridico di questo passo e sulla sua pertinenza vd. le osservazioni di Immisch, *cit.* (n. 5), 21 s.

⁷ Che questo equivalga al socratico οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει è stato sottolineato da G. Calogero, *Gorgias and the Socratic Principle Nemo sua sponte peccat*, JHS 77, 1957, 12-17 (partic. 13).

⁸ A proposito del terzo e del quarto motivo commenta Immisch, *cit.* (n. 5), 23: «... animus agitur, instinctu quodam arcano mirifico magico. retinent tamen vel eae causae (et magis quam suada amor Empedocleus) adventicii aliquid et corporale, agitantque machinae instar». Immisch dà quindi l'elenco dei termini gorgiani che giustificano questo giudizio.

⁹ *Hel.* 6: ἀνατίθημι ha valore terminologico in ambito giuridico.

¹⁰ *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig und Berlin 1912, 12 s.

¹¹ E' la legge di cui si serve Eufileto nell'orazione lisiana *Per l'uccisione di Eratostene*.

¹² Sul trattamento riservato agli adulteri J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig 1908, 429 ss.; K. Latte in *RE* s.v. *μοιχεία*; U. E. Paoli, *Il reato di adulterio (μοιχεία) in diritto attico*, SDHI 16, 1950, 123-82.

¹³ Sulla posizione della donna Paoli, *cit.* (n. 12), 163 ss. Che Lisia nell'or. *Per l'uccisione di Eratostene* § 32 tenda ad accreditare una distinzione giuridica tra violenza e seduzione (in quanto la prima sarebbe punita in maniera più mite della seconda) sembra dovuto al fatto che egli confronta tendenziosamente pene e procedure giuridiche diverse; su ciò Lipsius, *cit.* (n. 12), 432 n. 49; A. Ronconi, *Lisia, Per l'uccisione di Eratostene*, Firenze 1947², 14 ss.; Paoli, *cit.* (n. 12), 164 s. In ogni caso questo riguarda sempre il trattamento riservato al μοιχός.

¹⁴ Che questa opposizione non sia senz'altro identificabile con quella di volontario/involontario sottolinea Vernant nel suo saggio sulla volontà nella tragedia greca, in J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972 (tr. it. di M. Rettori, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976, da cui si cita), 29 ss., partic. 40 ss.

¹⁵ Osserva A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford 1960 (tr. it. di R. Ambrosini, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Bari 1964, da cui si cita), 198, che se le opinioni di Gorgia fossero state messe in pratica, ne sarebbe seguita la chiusura dei tribunali. Sulle conseguenze dal punto di vista morale Calogero, *cit.* (n. 7), 16.

¹⁶ *EE* 1224 a-b; *EN* 1110a-1111b.

¹⁷ E' una raffinatezza che Elena, quasi a sottolineare la propria inca-

pacità di resistere alla violenza cui era sottoposta, rimproveri Menelao di non aver fatto buona guardia alle sue case, partendosene per Creta (*Tr.* 943-44).

¹⁸ Su questo processo di responsabilizzazione vd. le precisazioni di V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, 78 s.

¹⁹ Pl. *Apol.* 34 C.

²⁰ Già Cassandra aveva detto di Elena ἐκούσης κού βία λελησμένης (*Tr.* 373).

²¹ Su ciò vd. l'Appendice.

²² Su ciò da ultimo J. de Romilly, *L'excuse de l'invincible amour dans la tragédie grecque*, Miscellanea tragica in hon. J. C. Kamerbeek, Amsterdam 1976, 309-21.

²³ Significativi, sotto questo aspetto, il fr. 339 N. dal *Diktys*, del 431; il fr. 430 N. = C Barrett dall'*Hyppolytos* I, anteriore al 428; il fr. 82,10 A. dai *Kretes*, anteriori al 430 (vd. R. Cantarella, *I Cretesi*, Milano 1964, 103ss.); il fr. 840 N. dal *Chrysippos* di datazione incerta (vd. A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972³, 328, 444; al gruppo più antico delle tragedie l'assegna T. B. L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, London 1967, 102).

²⁴ Su ciò W. S. Barrett, *Euripides, Hippolytos*, Oxford 1964, ad vv. 476-77.

²⁵ Sulla tradizione letteraria dell'amore come malattia e follia, V. Di Benedetto, *cit.* (n. 18), 15ss.

²⁶ Su ciò F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, 125ss. La parola-chiave φύσις appare nel già citato (n. 23) fr. 840, per designare l'impulso erotico. Sul *sympheron* nel dibattito politico J. H. Finley, *Three Essays on Thucydides*, Cambridge, Mass. 1967, 29ss., 99ss.

²⁷ Su Antifonte vd. Heinimann, *cit.* (n. 26), 133ss.

²⁸ Il sostenitore più deciso della polemica antisocratica è stato B. Snell, *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, *Philologus* 97, 1948, 125-34; Id., *Scenes from Greek Drama*, Berkeley - Los Angeles 1964, 47-69. Di diverso avviso Barrett, *cit.* (n. 24), 229; vd. inoltre J. Moline, *Euripides, Socrates and Virtue*, *Hermes* 103, 1975, 45-67.

²⁹ VS 87 B 44 A col. 1, 12-23; cfr. Finley, *cit.* (n. 26), 99.

³⁰ Barrett *ad Hipp.* 456-58 ricorda opportunamente *HF* 1318s.

³¹ Sulla posizione di Fedra vd. ora D. Kovacs, *Shame, Pleasure, and Honor in Phaedra's Great Speech (Euripides, Hippolytus 375-87)*, *AJPh* 101, 1980, 287-303. Ma che, attraverso Fedra, Euripide sollevi la questione della adeguatezza di un'etica basata interamente sulla sanzione sociale, sottolinea Ch. Segal, *Shame and Purity in Euripides' Hippolytus*, *Hermes* 98, 1970, 278-99.

³² Significativo in proposito quello che dice Lisia nel § 33 dell'orazione *Per l'uccisione di Eratostene*; per le conseguenze di questa concezione sul piano giuridico vd. Paoli, *cit.* (n. 12), 139ss.

³³ Per la receniorità di questo brano trocaico parla già il metro. È stato proposto di attribuirlo all'*Oidipous*, tragedia che per ragioni metriche sembra appartenere all'ultimo periodo della produzione euripidea; vd. Webster, *cit.* (n. 23), 244ss.

³⁴ Sul processo della *opsis* Segal, *cit.* (n. 3), 106s.

³⁵ Su ciò O. Gigon, *Gorgias «Über das Nichtsein»*, *Hermes* 71, 1936, 186-213, partic. 208ss.

³⁶ Essa presuppone il processo per cui, a partire da Omero ed Esiodo nei quali è rilevabile l'identificazione del νοεῖν con τ'ἰδεῖν in determinate circostanze, si perviene nell'ambito della filosofia presocratica e soprattutto postparmenidea ad una progressiva riduzione del dominio assegnato all'ἰδεῖν e ad un parallelo ampliamento di quello del νοεῖν; su ciò K. von Fritz, *NOYΣ, NOEIN, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, *CPh* 40, 1945, 223-42; 41, 1946, 12-34.

³⁷ *Plat. Men.* 71 E = VS 82 B 19.

³⁸ Sulla coerenza dell'*Encomio* col pensiero del περὶ τοῦ μὴ ὄντος vd. H.-J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift «Über das Nichtseiende»*, Berlin-New York 1973, 182 ss. A proposito dell'identificazione gorgiana di persuasione e inganno Verdenius, *cit.* (n. 2), 125 ravvisa una sorta di "Verfremdung".

³⁹ Su ciò Calogero, *cit.* (n. 7), 16.

⁴⁰ Su ciò Finley, *cit.* (n. 26), 22ss.

⁴¹ Su ciò Finley, *ibid.*; Di Benedetto, *cit.*, (n. 18), 73ss. Che anche nell'ambito dello stile retorico Gorgia sia stato più propriamente un sistematore che un creatore è oggetto del saggio di Finley, *The Origins of Thucydides' Style*, in *Three Essays ...* (cit. n. 26), 55-117.

⁴² Alla scena di Elena si assegna generalmente la funzione di sottolineare per contrasto lo strazio delle vinte e l'irrazionalità della guerra: alla distruzione di Troia e alle sue funeste conseguenze si aggiunge la paradossale salvezza della colpevole; vd. W. Steidle, *Studien zum antiken Drama*, München 1968, 54; U. Albini, *Linee compositive delle Troiane*, PP 25, 1970, 312-22; M. Orban, «*Les Troyennes*»: Euripide à un tournant, *LEC* 42, 1974, 13-28. Funzione centrale avrebbe invece la scena nella costruzione drammatica per D. Ebener, *Die Helenaszene der Troerinnen*, *W Z Halle* 3, 1954, 691-722: la scena costituirebbe lo sviluppo drammatico di quello che lo studioso considera il motivo principale del dramma, il motivo cioè della colpevole, il cui smascheramento permetterebbe la denuncia della forza responsabile della guerra: il desiderio di potenza e di lusso. Secondo H. Erbse, *Studien*

zum Prolog der euripideischen Tragödie, Berlin-New York, 1984, 70s. il fatto che Menelao ometta di punire la principale colpevole della guerra rientra nel quadro dell'empietà dei vincitori, su cui incombe l'ira divina. Del tutto diversa l'interpretazione di C. W. Amerasinghe, *The Helen Episode in the Troiades*, *Ramus* 2, 1973, 99-106: la scena di Elena sottolinea il potere esercitato dalla sete di vendetta su Ecuba, che scade così al livello di una volgare umanità; più radicale la posizione di A. Burnett, «*Trojan Women*» and the *Ganymede Ode*, *YCIS* 25, 1977, 291-316 che, in relazione al primo dramma della trilogia (*l'Alexandros*), afferma p. 313: «... Hecuba was ... arrogant and blind in her second assassination attempt ... ».

MARIA LUISA SILVESTRE

UNA LETTURA ARISTOTELICA DI GORGIA:
LE RAGIONI DI UN SILENZIO

Che Gorgia da Aristotele non fosse considerato né un «filosofo» né un «fisico» ci sembra un dato abbastanza evidente che si può evincere dal fatto che mai Aristotele lo cita, nei suoi libri sulla *Fisica* e sulla *Metafisica*, tra quelli che egli considerava i suoi predecessori¹. E di qui probabilmente è sorta tutta quella storiografia tendente a svalutare la consistenza filosofica del pensiero gorgiano². Ma l'errore, secondo noi, di tale corrente storiografica, tra l'altro ampiamente superata ai nostri giorni, consisteva non tanto nell'affermazione: «Gorgia non è altro che un retore»³, quanto nell'omessa indagine di chi fosse il retore e quale il suo ruolo nella società greca del V secolo a.C.. Ciò conduceva infatti ad un errore di valutazione: l'attività del retore veniva guardata con occhio sprezzante e giudicata di gran lunga inferiore a quella del «filosofo», e di conseguenza tutta la complessa questione dell'insegnamento retorico dei sofisti veniva affidata ad indagini di carattere filologico o critico-letterario⁴. Di qui scaturiva, quasi naturalmente, il giudizio che la Sofistica fosse fondata tutta sul principio dell'εὔ λέγειν, risolvendosi essa completamente nell'esercizio retorico, inteso come puro gioco letterario⁵. Ma la funzione del retore nella società greca del V secolo va considerata in maniera completamente diversa: «Se alla formula gomperziana dell'εὔ λέγειν, afferma Buccellato, si sostituisce quella dell'ὀρθῶς λέγειν»⁶ si capirà quale è stato il

contributo della retorica sofistica «al perfezionamento del metodo, oltre che dell'abito della ricerca scientifica»⁷. Il retore, infatti, a differenza dell'oratore, non doveva solo armonizzare ritmi e suoni, ma doveva anche persuadere. «Per ottenere un simile risultato era indispensabile che il *retore* fosse un ottimo φιλολόγος, che conoscesse alla perfezione il significato delle parole che usava e che anzi sviluppasse il suo discorso partendo da quel significato»⁸. Una retorica quindi da intendersi come una sorta di introduzione alla «logica» vera e propria⁹.

Ma ritorniamo ad Aristotele; Gorgia per Aristotele è esclusivamente un retore: su ciò non ci sembra si possa discutere a lungo: le sue tesi negative *intorno al non essere*, che pure Aristotele avrebbe potuto, come ha fatto in altri casi, contrapporre a filosofie precedenti, non si trovano mai citate nel *Corpus aristotelicum*, se si esclude da questo, come è stato già fatto con dovizia di argomentazioni, il trattato dell'MXG¹⁰.

Certo, nell'elenco delle opere aristoteliche che ci sono state tramandate da Diogene Laerzio c'è un Πρὸς τὰ Γεωργίου¹¹ che, scritto da Aristotele o da Teofrasto, come pure è stato sostenuto¹², rivela sempre un interesse di Aristotele, o della cerchia di stretta ascendenza aristotelica per la figura di Gorgia. Ma quale fosse il contenuto di tale opera non c'è dato sapere. Noi siamo propensi a credere che non contenesse le critiche di Aristotele al περὶ τοῦ μὴ ὄντος, di cui sopra si diceva non c'è altra traccia nelle opere aristoteliche che ci restano, ma che esso non fosse un'opera di Teofrasto, bensì un'opera giovanile di Aristotele, nata in ambiente accademico quindi, nella quale venivano confutati i *topoi* della retorica gorgiana. E proprio nei *Topici* in un primo momento, così come nella *Retorica* in età più matura, Aristotele potrebbe aver ripreso e rielaborato tale suo precedente lavoro.

Se negli *Elenchi Sofistici* infatti Aristotele si mostra orgoglioso di essere stato «il primo a scrivere sull'arte di non farsi superare nella disputa dialettica»¹³, tuttavia è pronto a riconoscere che la dialettica è affine alla tecnica sofistica dell'argomentazione¹⁴. Né si può fare a meno di ricordare, sottolinea Aristotele, che «una volta scoperto il principio, risulterà più facile incrementare ed elaborare il resto. Ciò per l'appunto si è verificato

altresì per i discorsi retorici e per quasi tutte le altre arti. In realtà, coloro che hanno scoperto i principi hanno fatto progressi davvero scarsi; i nostri contemporanei famosi, invece, dopo di aver raccolto quasi ereditariamente le loro conoscenze da molti altri, che avevano fatto avanzare gradualmente queste arti, le hanno elaborate nella forma attuale. Così nel campo dei discorsi retorici, Tisia è venuto dopo i primi, Trasimaco dopo Tisia, Teodoro dopo Trasimaco, e molti altri hanno aggiunto numerosi sviluppi parziali. Per tale ragione, non vi è da meravigliarsi se la suddetta arte ha raggiunto una notevole estensione»¹⁵.

Non ci sembra qui di cogliere nessuna forma di disprezzo da parte di Aristotele nei confronti della retorica, anzi al contrario traspare ammirazione e per i primi retori¹⁶ e per coloro che più di recente avevano saputo far progredire tale arte (Trasimaco e Teodoro). Non solo; qui ci sembra anche di poter leggere che la retorica era un'arte che ai tempi di Aristotele aveva raggiunto già un grado di notevole sviluppo.

Ma continuiamo la lettura del brano: «Riguardo alla nostra opera [trattare dell'arte dialettica], invece, non soltanto non si può dire che in parte fosse già compiutamente elaborata, ed in parte no, ma si deve addirittura affermare che non sussisteva affatto nulla di simile. In effetti, l'insegnamento impartito dai professionisti, *che si dedicavano alle discussioni eristiche*, era in certo modo simile a quanto aveva stabilito nella sua arte Gorgia. Tra costoro, invero, alcuni facevano imparare a memoria dei *discorsi retorici*, altri dei *discorsi destinati alle interrogazioni* scegliendo, gli uni e gli altri, degli argomenti su cui ritenevano dovessero ricadere con la massima frequenza le discussioni di due interlocutori. Per tale ragione, l'insegnamento impartito ai loro scolari risultava rapido, ma privo di rigore. In realtà, essi fornivano non già l'arte, bensì i prodotti dell'arte»¹⁷. Aristotele quindi da una parte si proclama il primo a trattare della dialettica, dall'altra stabilisce una sorta di continuità tra la tecnica eristica dei sofisti e la dialettica. Dal brano letto ci sembra di poter capire inoltre che quelli che si dedicavano all'arte confutatoria facevano uso dei discorsi retorici, così come dei discorsi destinati alle interrogazioni. Non c'era quindi da fare gran distinzione tra gli uni e gli altri, implicanti in ogni

caso una sorta di capacità nel parlare, che, se finalizzata alla persuasione altrui, li rendeva «sofistici». Nella *Repubblica* di Platone (454a) leggiamo che non bisogna ἐρίζειν, ἀλλὰ διαλέγεσθαι, non contendere, ma dialogare. E' con Platone quindi che era sorta tale contrapposizione tra la contesa e la discussione dialettica, ma si tratta di una contrapposizione che riguarda il fine¹⁸ e non le forme e i modi che sono identici. E' per questo che l'arte confutatoria dei sofisti, il loro modo di argomentare può dirsi affine alla dialettica, così come la concepisce Aristotele, che intende studiarne appunto le forme, gli σχήματα, e rimprovera pertanto i Sofisti di non aver fatto altrettanto.

Ci sembra infatti chiaro che Aristotele, nel brano appena letto, individui l'errore di coloro «che si dedicavano alle discussioni eristiche», tra cui Gorgia, principalmente nel fatto che essi facevano imparare a memoria dei discorsi senza affrontare specificamente la questione delle tecniche di argomentazione, così come egli se l'è proposta nei *Topici*. Ma l'esercizio dialettico ai fini agonistici, così come evidentemente lo praticavano i Sofisti, secondo Aristotele, non è affatto inutile, perché esso contribuisce ad accrescere la capacità dialettica «e l'esercitarsi a discutere tende appunto a costituire tale capacità, soprattutto riguardo alle proposizioni e alle obiezioni. Per dirla in una parola, afferma Aristotele, dialettico è invero colui che sa formulare proposizioni e obiezioni»¹⁹. Non aveva detto Gorgia che la retorica aveva per oggetto i λόγοι (Plat. *Gorgia* 449a)? Ci sembra di poter riconoscere con una certa tranquillità che la retorica, proprio perché, come aveva detto Aristotele, aveva raggiunto un maggior grado di sviluppo rispetto all'arte dialettica o confutatoria, aveva fornito a quest'ultima molto materiale che poteva essere usato nelle dispute, ma anche essere rielaborato e studiato metodologicamente. Ma i rapporti tra retorica e dialettica saranno comunque da Aristotele meglio esaminati, come vedremo, nel I libro della *Retorica*.

Da tutto ciò in ogni caso ci sembra di poter già rilevare che non vi è nessun atteggiamento altezzoso di Aristotele nei confronti dei retori, cui veniva disconosciuta qui (l'eredità platonica ci sembra evidente) solo la «metodologia» d'insegnamento. In breve ad essi veniva rimproverato non la tecnica oratoria,

che anzi Aristotele mostra di apprezzare, ma il non aver compreso che il contenuto del loro insegnamento dovesse essere proprio relativo a questa tecnica. Essi cioè non dovevano ritenersi capaci di dire ogni cosa, di fare discorsi in ogni campo del sapere, per i quali invece erano necessari i competenti specifici²⁰, ma dovevano focalizzare il loro insegnamento sulle tecniche dei discorsi: non fornire ai giovani discorsi già belli e pronti per ogni occasione, ma piuttosto spiegare come è necessario che si organizzi un discorso, quali regole bisogna seguire perché questo sia formalmente corretto e quindi cogente. Siamo con ciò alle fondamenta dell'*Organon* aristotelico. Aristotele trova opportuno citare i Sofisti proprio apprestandosi alla sistematizzazione delle sue opere di logica²¹. D'altra parte la dialettica, afferma Aristotele, è una tecnica «che non riguarda un qualche genere determinato, non dimostra nulla e non è costituita per cogliere l'universale»²²; l'antenata di questa concezione della dialettica ci sembra ora chiaramente essere la retorica sofistica e non la dialettica platonica²³.

E d'altra parte è noto come l'opera aristotelica conosciuta come la *Retorica*, dove troviamo il maggior numero di citazioni gorgiane, contenga molti rinvii ai *Topici*²⁴. Anzi il primo libro della *Retorica* comincia proprio con questa affermazione: «La retorica è analoga alla dialettica: entrambe riguardano oggetti che, in certo modo, è proprio di tutti gli uomini conoscere e non di una scienza specifica»²⁵. Un poco oltre leggiamo che «la sua funzione non è il persuadere, ma vedere i mezzi di persuadere che vi sono intorno a ciascun argomento»²⁶. Aristotele quindi da una parte rimprovera ancora una volta i Sofisti di non aver insegnato «l'arte, bensì i prodotti dell'arte», dall'altro sembra prendere ulteriormente le distanze da essi: il sofista, infatti, chiarisce Aristotele, «è tale per l'intenzione [di persuadere], il dialettico non per l'intenzione ma per la facoltà»²⁷, ed è la retorica «la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere»²⁸. E' l'uso quindi che della retorica hanno fatto i Sofisti che non è corretto, secondo Aristotele, un uso cioè finalizzato esclusivamente a persuadere, senza soffermarsi sull'esame delle argomentazione tecniche, in particolare sugli entimemi (che sono «il corpo dell'argomentazione»²⁹, cioè un par-

ticolare tipo di sillogismo il cui studio è compito della dialettica)³⁰ e sugli esempi (che sono da considerarsi analoghi all'induzione)³¹.

Il rapporto tra retorica e dialettica ci sembra ora più chiaro. Se la prima, fondamentalmente tesa a persuadere, proprio a tal fine muoveva i primi passi verso la formalizzazione del discorso, sarà poi la conoscenza della dialettica, delle sue regole e dei suoi mezzi, a fornire allo stesso retore l'opportunità di tenere discorsi veramente persuasivi, innanzitutto perché formalmente corretti. «Poiché l'entimema è un dato tipo di sillogismo, afferma Aristotele, e lo studio di ogni sillogismo è compito della dialettica, ...è evidente che colui che meglio può conoscere donde e come si generi un sillogismo, questi sarà il più esperto di entimemi»³². La retorica, quindi, che aveva raggiunto un notevole grado di estensione ai tempi di Aristotele, da un lato era da considerarsi la naturale progenitrice della dialettica (perché l'oggetto di ambedue erano in ultima analisi i λόγος), dall'altro finiva col diventare, nella sistemazione aristotelica, una branca della dialettica. Ai Sofisti, e a Gorgia in particolare, venivano sollevate due fondamentali obiezioni: 1) di non avere affrontato metodologicamente la questione delle tecniche di argomentazione; 2) di avere abusato della loro capacità di parlare e quindi della forza di persuasione che essi sapevano infondere nei loro discorsi. Ma, così facendo, implicitamente, faceva loro un gran complimento perché riconosceva che i loro discorsi retorici, le loro argomentazioni erano corrette da un punto di vista formale senza che avessero studiato le tecniche (quindi quasi per una loro capacità spontanea), e insieme, cosa che forse ancor più lo preoccupava, erano altamente persuasive. Anzi proprio l'aver compreso che, se finalizzata a scopi migliori, grandi erano le possibilità di applicazione della retorica, di questa sorta di «combinazione di capacità di argomentare logicamente unita a intuito psicologico»³³, fu ciò che indusse probabilmente Aristotele a dedicare alla retorica appunto un trattato.

E d'altra parte, basterebbe da sola proprio la semplice osservazione che Aristotele abbia voluto scrivere un trattato sulla retorica, per capire che egli considerava l'argomento meritevole di attenzione così come la fisica o l'etica come cioè ogni altro

campo del sapere. Affermare quindi che Gorgia, per la cultura dell'epoca come per Aristotele, fosse essenzialmente un retore non significa sminuire in niente l'importanza e la portata della sua personalità.

Ma ritorniamo all'argomento centrale della nostra discussione.

La mancata disamina delle tesi gorgiane del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* da parte di Aristotele, può essere ricondotta, secondo noi, probabilmente a due ragioni: o Aristotele non conosceva tale opera, o non la prendeva in seria considerazione. La prima tesi è secondo noi da escludere, dato il grosso rilievo che aveva avuto nella società ateniese la figura di Gorgia, cui Platone aveva dedicato un dialogo che Aristotele ben conosceva. Non resta che la seconda ipotesi: Aristotele non lo prendeva sul serio, non ricavava cioè dalle tesi gorgiane del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* quella carica di tragica solitudine che l'uomo dei nostri giorni avverte immediatamente³⁴.

Come poteva accadere ciò?³⁵ A noi non sembra verosimile che una personalità come quella di Aristotele, dall'acume critico di cui nei tempi forse non c'è stato uguale, non sentisse l'urgenza di discutere quelle tesi che minavano alle basi ogni filosofia. Ecco, questo forse è il punto: Aristotele rifiutava di trattarle perché sarebbe caduto ogni discorso; e ciò non poteva e non doveva accadere. Quali sono, infatti, gli autori che vengono citati da Aristotele nella *Metafisica*? Tutti quelli le cui tesi, secondo l'interpretazione di Aristotele, si erano comunque avvicinate alla scoperta di almeno una delle quattro cause, di un principio da cui si svolgesse la realtà logica o quella dell'universo intero³⁶. Le tesi gorgiane che miravano invece a sostenere l'impossibilità di ogni discorso sull'essere³⁷ non potevano rientrare in un simile schema.

Persino l'affermazione di Protagora «l'uomo è misura di tutte le cose» poteva essere discussa³⁸, in quanto si trattava comunque di un'affermazione di principio che poteva essere analizzata, dibattuta e contraddetta in se stessa e, soprattutto, nelle illazioni che da essa, secondo il metodo aristotelico³⁹, si sarebbero potute trarre; ma non poteva trovare posto un discorso, come quello gorgiano, che per Aristotele inficiava in se

stesso il principio di non contraddizione, negando esplicitamente «l'infallibilità di una conoscenza razionale che possa attingere una verità preesistente e data, immutabile nel suo porsi... come fine, sempre identico a se stesso di ogni ricerca»⁴⁰. Siamo agli antipodi della filosofia aristotelica, ma forse siamo agli antipodi di ogni filosofia dommatica. E' per questo, può darsi, che Aristotele preferisce tacere e non discutere affatto le «pericolose» tesi gorgiane.

Ma passarle sotto silenzio significa noncuranza. E come poteva giustificare egli tale noncuranza nei confronti dei suoi discepoli e dei suoi contemporanei? La soluzione potrebbe essere questa: egli risaliva alle origini, allo spirito cioè con cui Gorgia dichiarava di scrivere. Esaminiamo un attimo la fine dell'*Encomio di Elena*: ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον.

E' una frase che ha fatto discutere molto; a noi sembra che non si possa prescindere da un fatto: Gorgia gioca, vuole giocare con le parole e coi sentimenti, e si diverte. E d'altra parte non manca chi ha segnalato la presenza dei sofisti nei simposi e nei banchetti per rendere più ameno il pasto⁴¹. I Greci forse si divertivano anche così: ascoltando discorsi su situazioni paradossali, su dispute dal sapore filosofico di cui nella commedia aristofanea o epicarnea c'è ancora qualche notevole esempio⁴² e di cui d'altra parte nello stesso *Simposio* di Platone si può cogliere ancora l'eco. Il περὶ τοῦ μὴ ὄντος sarebbe potuto essere uno di questi discorsi, destinato a divertire un pubblico particolarmente colto, che potesse cogliere certi passaggi sottili e gustarli come conveniva? Non ci sentiamo di escluderlo del tutto. Quello che escludiamo invece nel modo più assoluto è che l'autore di una simile opera non si fosse accorto della carica di problematicità contenuta nelle sue tesi, che non si limitavano a criticare, facendo sottile ironia, le dottrine precedenti, ma potevano portare, nella cultura dell'epoca, ad esiti del più completo scetticismo⁴³: a parte infatti la dottrina di Antistene, discepolo di Gorgia, sull'*impossibilità* della predicazione e, quindi, della *definizione*⁴⁴, cosa saranno l'*epoché* o l'*aphasia* se non pratiche conseguenti il rifiuto di ogni posizione dommatica? «La tesi dell'*epoché*, afferma Adorno, è l'indicazione di un atteggiamento

mento che tende a mettere in crisi, sul piano della ragione, ogni affermazione relativa all'essere»⁴⁵. E ancora, cosa che ci sembra più interessante sottolineare ai fini della nostra tesi, Adorno annota che Timone si è servito dei *Silli*, un genere letterario a carattere popolare e satirico, per «colpire la presunzione dei "sistemi" e la mentalità dell' "unico" tipica dei professori, ma anche [per] delineare ...il significato dell'istanza pirroniana, secondo cui tutto va sottoposto a critica...; e ogni principio cosiddetto evidente si rivela alla fine discutibile, tanto che, appunto, relativamente a quella che è la realtà, sia quella attinta mediante i sensi sia quella presupposta mediante la ragione, altro non resta che l'*afasia*»⁴⁶. Ciò a testimoniare di come discorsi tremendamente seri potevano essere nati o condotti per gioco, anche al fine di divertire. Certo con Gorgia non siamo alle posizioni di un Timone o di un Arcesilao — troppo importante per Gorgia il ruolo svolto dalla parola⁴⁷ — ma ciò che vogliamo evidenziare è la continuità di una tradizione: una precisa posizione teoretica può trovare la sua formula espressiva anche in un genere satirico. Della implicita serietà del «suo» discorso dovette essere ben consapevole Gorgia se su questa teoria poté costruire le sue famose *difese*⁴⁸, pur provando, col distacco del «vero» filosofo, a sorriderci su e a procurar diletto agli altri (cfr. *El.* 5); e dovette accorgersene anche Aristotele che, d'altra parte, già criticando, come si diceva, la proposizione protagorea del μέτρον ἀνθρώπου nelle sue illazioni, andava sostenendo che «se questa proposizione è vera ne segue che una medesima cosa esiste e non esiste ed è male e bene e così sono vere tutte le altre proposizioni che sono svolte secondo le opposte tesi [cioè affermazione e negazione] per il fatto che spesso ad alcuni qualcosa sembra essere bello, ad altri il contrario, e ciò che a ciascuno appare è misurabile»⁴⁹. E malgrado l'esplicito riferimento a Protagora, in quella affermazione «ne segue che una medesima cosa esiste e non esiste» chissà che non pensasse anche a Gorgia. Occorre notare che questa illazione di Aristotele dalla tesi protagorea, illazione che Aristotele utilizzava, data la sua palese assurdità, evidentemente proprio per controbattere Protagora, costituiva essa stessa il nucleo fondamentale della dottrina gorgiana: τὸ οὐδὲν ἔστιν gorgiano era quindi talmente un ἄτοπον che non andava discusso

e trattato in particolare⁵⁰. E infatti sempre nella *Metafisica* leggiamo: «Se non c'è niente che si possa affermare con verità, questa stessa affermazione, che nessuna affermazione può essere vera, sarebbe falsa. Ma se c'è qualcosa che sia vera, ecco risolte le obiezioni di coloro che fanno discorsi di quella specie che *toglierebbero perfino ogni possibilità di disputare*»⁵¹; e ancora: «Contro coloro che sollevano quelle obiezioni muovendo dalla natura del discorso *non è facile sciogliere le difficoltà, perché essi non pongono nessun principio* del quale non si debba ulteriormente chiedere ragione: ché a questa condizione soltanto è possibile ragionare e dimostrare. *Essi, infatti, non ponendo nulla, distruggono la possibilità di ogni disputa e di ogni ragionamento. Con costoro non c'è ragionamento che tenga*»⁵². E' in queste parole secondo noi racchiuso l'atteggiamento di Aristotele nei confronti di Gorgia: non si può discutere, dice Aristotele, con chi inficia direttamente la validità dell'indimostrabile principio di non contraddizione «intorno al quale non si può cadere in errore»⁵³, non si può discutere perché cade la possibilità stessa «di ogni disputa e di ogni ragionamento».

«Οὐδὲν ... significa nulla, afferma Martano, ossia né l'essere, né il non essere, né le cose particolari, proprio come il τὸ è l'indeterminato positivo»⁵⁴. Nulla è, quindi. L'affermazione dal sapore paradossale infastidiva Aristotele a tal punto che preferiva non trattare di essa, ancorandosi alle presumibili dichiarazioni gorgiane: si tratta di giochi retorici, che possono trovare seria collocazione, solo trattando di retorica. E nella *Retorica* di Aristotele spesso traspare proprio il tentativo dello Stagirita di smascherare questi giochi. Accanto infatti ad una serie di testimonianze, in cui Aristotele non pare sottovalutare le qualità oratorie di Gorgia⁵⁵, ce n'è un gruppo nel quale Aristotele sembra voler prendere le distanze dai giochi troppo palesi costituiti da parole ad effetto⁵⁶; ma c'è soprattutto una testimonianza in cui Aristotele afferma: «Gorgia sosteneva che si deve demolire la gravità degli avversari con la facezia e la facezia con la gravità ed è un precetto esatto»⁵⁷. Ecco questo è uno dei giochi retorici cui Gorgia ricorreva e che Aristotele, al fine di far presa sugli interlocutori, riteneva fondamentalmente giusto.

Aristotele intuisce che, se vuole controbattere in maniera

efficace le tesi gorgiane, deve adottare nei confronti di Gorgia lo stesso atteggiamento: ai discorsi fatti per «gioco» contrappone così la gravità del suo silenzio. Questo silenzio, ai fini della considerazione filosofica della dottrina gorgiana, ha pesato forse ancor più della «condanna» platonica della Sofistica⁵⁸. Con Platone, infatti, ancora non si erano definiti i rispettivi campi di indagine — la ricerca platonica sembra finalizzata proprio a ciò — e un retore poteva ancora incontrarsi con un filosofo e dialogare. Con Aristotele al retore veniva preclusa la porta della filosofia. Le sue argomentazioni, o meglio il suo modo di argomentare, potranno essere discusse in un'opera specifica, in un'opera di *retorica* appunto, e in questo lavoro potranno essere esaminate e vagliate per quello che esse vogliono essere: espressioni stilistiche. Con ciò non intendiamo dire — lo ribadiamo ulteriormente — che sul retore pesassero accuse di inferiorità rispetto la filosofo, come in Platone e poi nei secoli successivi si è voluto vedere, ma soltanto che ci fu con Aristotele una definizione di campi: a ciascuno il suo: al retore discutere dei modelli stilistici, delle parole e delle espressioni, in uno di tutto ciò che fungesse da base per la formalizzazione e la correttezza del discorso, al filosofo interrogarsi sulle cause della vita e del mondo. Di qui il silenzio aristotelico sulle tesi del περὶ τοῦ μὴ ὄντος.

Se a Gorgia non interessava l'«essere», come è stato detto⁵⁹, ad Aristotele non restava che ricambiare con la stessa moneta questa sua indifferenza: se il περὶ τοῦ μὴ ὄντος era nato come un gioco dialettico, tale sarebbe dovuto rimanere.

Solo molto più tardi, quando il pensiero filosofico usciva dalle schematizzazioni aristoteliche, si sarebbe giunti ad una valutazione positiva della figura di Gorgia riuscendo ad enucleare il contenuto filosofico, tremendamente serio, di quei «giochi».

Gorgia quindi parla a noi moderni, forse più di quanto non avesse parlato a Platone ed a Aristotele; ma noi, col fardello della nostra cultura, di fronte alle sue opere, non siamo più capaci di sorridere.

NOTE

¹ Ci sembra opportuno ricordare che per Aristotele «la sapienza propriamente detta riguarda le cause prime e i principi» (*Metaph.* 981b 28-29) e in tal senso Aristotele pensa di poter escludere Gorgia da quei primi pensatori che «sembrano andar tutti in cerca di quelle cause che noi menzionammo nei libri di *Fisica*» (*Metaph.* 993a 11-13). Le traduzioni dei passi della *Metafisica* sono di A. Carlini laddove non specificato diversamente. Inoltre se «la fisica tratta delle cose che hanno un'esistenza separata ma non sono invariabili» (W. D. Ross, *Aristotele*, Milano 1982, p. 66), ancor meno Gorgia poteva esser detto da Aristotele un «fisico». Per quanto riguarda i significati che assume il termine «filosofia» in Aristotele e le connessioni con la *sophía* e l'*epistème* cfr. G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci (Morte o rinascita della filosofia?)*, Napoli 1977 pp. 53 ss.

² Cfr. principalmente W. Windelband, *Storia della filosofia*, Firenze 1967 (I ed. 1891), pp. 86-87.

³ *ibidem*.

⁴ Cfr. M. Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, Roma-Milano 1953, pp. 19-20.

⁵ Cfr. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig und Berlin, 1912.

⁶ M. Buccellato, *cit.*, p. 21.

⁷ *ibidem*; cfr. anche G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971 p. 16: «la ricerca dei sofisti è proprio forse la prima chiara e precisa affermazione della scientificità e dell'indipendenza del *metodo* razionale, da qualsiasi presupposto, morale, politico, religioso, che non sia la coerenza del metodo stesso».

⁸ R. Vitali, *Gorgia Retorica e filosofia*, Urbino 1971, p. 129.

⁹ «Pertanto è evidente che la prerogativa principale del *retore* era quella di ὀρθῶς λέγειν, di parlare cioè correttamente senza incorrere in *contraddizioni logiche*, che, all'origine della logica, hanno un primale significato filologico» (*ibidem*); Cfr. anche M. Buccellato, *cit.*, p. 22. Sulla esigenza dei Sofisti di studiare il linguaggio e le sue regole cfr. principalmente C. J. Classen, *The study of language amongst Socrates contemporaries*, in C. J. Classen, hrsg. von, *Sophistic*, Darmstadt 1976, pp. 215-253; cfr. ancora per quanto riguarda specificamente la retorica gorgiana G. B. Kerferd, *Meaning and reference. Gorgias and the relation between language and reality*; in AA.VV. *The Sophistic Movement*, Papers read

at the first International Symposium on the Sophistic Movement organised by the Greek Philosophical Society, 27-29 sept. 1982, Athens 1984, pp. 215-222; e A. Mourelatos, *Gorgias on the function of language*, ivi, pp. 223-232.

¹⁰ Per quanto riguarda la bibliografia sul trattato dell'M.X.G. cfr. principalmente *Introduzione a Senofane. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1967 pp. XVII-CXVIII.

¹¹ Diog. Laert., V 25.

¹² Cfr. H. Gomperz, *cit.*, p. 34.

¹³ I. Düring, *Aristotele*, Milano 1976, p. 86.

¹⁴ Cfr. Arist., *Soph. El.*, 183b 1-2.

¹⁵ *ivi*, 183b 25-33. La traduzione dei passi tratti dagli *Elenchi Sofistici* è di G. Colli.

¹⁶ Cfr. R. Barthes, *La retorica antica*, Milano 1972, p. 13.

¹⁷ Arist., *Soph. El.*, 183b 33-184a 3.

¹⁸ Tale distinzione permane tuttavia anche in Aristotele; cfr. *Top.*, 159a 33 ss.: «A proposito delle riunioni dialettiche, invece, nessuno ha ancora determinato distintamente quale debba essere il comportamento di coloro che discutono, non già per un fine agonistico, ma per una prova ed una indagine... Poiché dunque non possediamo nulla sull'argomento, che ci sia stato tramandato da altri, cercheremo di dire qualcosa noi stessi». Cfr. anche *ivi*, 101b 1 ss.: «Questa per altro è l'attività propria della dialettica, o comunque quella che più le si addice: essendo infatti impiegata nella indagine, essa indirizza verso i principi di tutte le scienze». Sull'argomento comunque torneremo. I passi dei *Topici* sono nella traduzione di G. Colli. Sul significato del termine *διαλέγεσθαι* cfr. L. Sichirullo, *Retorica, sofistica, dialettica. Genesi della dialettica nel V sec. a.C.*, in «Il Pensiero» 6 (1961), pp. 52-71.

¹⁹ *Top.*, 164b 1 ss.

²⁰ Anche qui l'eredità platonica è evidente. Nel Gorgia infatti c'è uno scarto nelle risposte che il Sofista dà a Socrate, che forse è stato notato da Aristotele. L'errore di Gorgia, cioè il *surplus* che egli attribuisce alla retorica, di cui si proclama maestro (449a), non si ha quando Gorgia sostiene che la retorica ha per oggetto i discorsi (449e), ma quando afferma che la retorica è capace di produrre la libertà per se stessi, e insieme il «dominio sugli altri nella propria città» (452d; trad. di F. Adorno); e ancora si ha quando alla domanda di Socrate se alcune questioni non richiedano una conoscenza tecnica particolare (455b ss.), Gorgia risponde che in ogni caso è il parere del retore e non del competente che prevale nelle assemblee (456b). E' qui che Gorgia, secondo Aristotele, cade in errore. Egli avrebbe dovuto sostenere fino in fondo che suo compito era solo quello di insegnare l'arte puramente formale dell'*ὀρθῶς λέγειν*, ma che i contenuti dei singoli discorsi dovessero essere già chiari e noti a chiunque

si accinga a parlare per averli egli appresi durante lo studio delle discipline specifiche. Ma con Platone ancora non si erano definiti i rispettivi campi di ricerca. Sul problema delle tecniche cfr. in particolare M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze 1966 e G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1977.

²¹ K. von Fritz, *Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen*, in «*Studium Generale*» 14 (1961), p. 606 addirittura sostiene che le *Confutazioni Sofistiche* siano state scritte prima degli stessi *Topici*; Düring (*cit.*, p. 70) non si dichiara d'accordo, ma ammette tuttavia che «in sé e per sé è possibile che singole parti... siano abbozzi di età più antica». D'altra parte gli stessi *Topici*, secondo Düring, (*ivi*, p. 85) «ci introducono con chiarezza nel cuore delle dispute dell'Accademia intorno alla questione del concetto della dialettica, a quella della corretta formazione di concetti e definizioni, e al problema delle classificazioni».

²² Arist., *Soph. El.*, 172a 13.

²³ Cfr. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. 6, Cambridge 1981, p. 151. «The name "dialectic" is familiar from Plato, but the concept has changed almost out of recognition. From the *Republic* (book 7) we know it is a coping-stone of all the sciences, the final, highest study of the true philosopher, who bases his arguments not on opinion but on the truth (534b), leading him to a comprehension of the essence or reality of everything and finally to a grasp of the Form of Good, supreme cause both of the other Forms and through them of the world of human experience. In Aristotle it reverts to a much humbler station, closer to its original meaning ("skill in talking") and to that given to it by the Sophists». Sulla dialettica aristotelica cfr. in particolare *Aristotle on Dialectic: The Topics*, Proceedings of the third Symposium Aristotelicum, ed. by G. E. Owen, Oxford 1968, ed in particolare P. Moraux, *La route dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, *ivi*, pp. 277-311; cfr. anche C. Viano, *La dialettica in Aristotele*, in «*Rivista di Filosofia*» 49 (1958) pp. 154-178 e E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977.

²⁴ Cfr. I. Düring, *cit.*, pp. 142 ss.

²⁵ Arist. *Rhet.* 1354 a; I passi della *Retorica* sono nella traduzione di A. Plebe, laddove non specificato diversamente.

²⁶ *ivi*, 1355 b.

²⁷ *ibidem*.

²⁸ *ibidem*.

²⁹ *ivi*, 1354 a.

³⁰ Cfr. *ivi*, 1355 a.

³¹ Cfr. *ivi*, 1392 a.

³² *ivi*, 1355 a.

³³ I. Düring, *cit.*, p. 150.

³⁴ Sulla tragicità dell'ontologia e della gnoseologia del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* cfr. principalmente M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967, I, pp. 231 ss.

³⁵ H. Maier, *Socrate*, Firenze 1978, pp. 225 ss. dà una risposta singolare a questo interrogativo. Egli sostiene infatti che l'aver Aristotele taciuto del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* fa «apparire erroneo qualsiasi tentativo di collegare intimamente la sua [di Gorgia] attività sofistica con tendenze scettiche» (*ivi*, p. 232). Noi concordiamo col Maier, come vedremo in seguito, che la tendenza originaria del pensiero gorgiano sortisse dall'intento di far «parodia», ma innanzitutto non solo della dialettica eleatica, bensì di ogni filosofia dal carattere dommatico, per quanto ci sembra in ogni caso strano che Aristotele non comprendesse gli esiti a cui conducevano le tesi gorgiane. Va bene quindi per un Gorgia non completamente scettico, ma **si può sostenere che lo scetticismo non avrebbe trovato proprio in Gorgia il suo fertile retroterra culturale?**

³⁶ Cfr. Arist., *Metaph.* 983 a 24 ss.; cfr. G. Casertano, *La nascita...*, *cit.*, pp. 65 ss.

³⁷ Cfr. G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli-Firenze 1972, p. 263.

³⁸ Arist., *Metaph.*, 1062b 14.

³⁹ Sulla testimonianza aristotelica cfr. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1935 e A. Capizzi, *La Repubblica cosmica*, Roma 1982, pp. 50 ss.

⁴⁰ G. Casertano, *Natura...*, *cit.*, p. 173.

⁴¹ Cfr. A. Plebe, *La nascita del comico*, Bari 1956, pp. 60 ss.; Plebe, *ivi*, p. 62 afferma: «L'usanza delle dispute comiche nei banchetti dovette, in epoca classica, divenir talmente sviluppata, che si giunse ad invitare pubblicamente dei sofisti nei *κῶμοι* delle feste Antesterie a partecipare al banchetto. E indubbiamente i Sofisti dovettero essere maestri nell'arte della disputa comica: essi che, nelle arringhe oratorie sapevano sostenere l'una dopo l'altra due tesi contrastanti nei famosi *Discorsi opposti* (...), erano i più adatti a tali dispute comiche». E d'altra parte lo stesso Aristotele afferma: «anche la disputa giudiziaria e quella eristica sono piacevoli a quelli che ne hanno l'abitudine e la capacità» (*Rhet.* 1371a).

⁴² Cfr. M. L. Silvestre Pinto, *Note sul pensiero filosofico di Epicarmo*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 98 (1977), pp. 247 ss.

⁴³ E' qui che sostanzialmente la nostra tesi si allontana da quella di Gomperz e di Maier. Se anche noi abbiamo evidenziato il carattere «divertito» delle tesi gorgiane, non ci sembra che di qui si possa parlare per Gorgia di «inclinazioni semifilosofiche» (H. Maier, *cit.*, p. 232) o che «egli si attiene alla sua propria concezione dell'universo, la quale in sostanza è

quella del buon senso umano, ch'egli difende contro l'assalto dei filosofi» (*ivi*, p. 231). L'immagine di un Gorgia superficiale non ci convince; noi sosteniamo al contrario che Gorgia fosse consapevole della serietà delle sue tesi, anche se egli veramente le aveva scritte per gioco, e che di tale serietà fosse consapevole anche Aristotele, che, proprio per questo motivo, come cercheremo di dimostrare, preferiva passarle sotto silenzio.

⁴⁴ F. Adorno, *La filosofia antica*, Milano 1975, I, p. 161; su Antistene cfr. *Antisthenis fragmenta*, a cura di F. Decleva Caizzi, Milano 1966, e in rapporto ai Sofisti M. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, London 1983, pp. 219 ss.; per una raccolta completa dei *testimonia* su Antistene cfr. G. Giannantoni, a cura di, *Socraticorum reliquiae*, II, pp. 319-407, Roma 1983.

⁴⁵ *ivi*, p. 499.

⁴⁶ *ivi*, p. 479; sui *Silli* cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari 1975, I, pp. 95 ss.; su Pirrone cfr. principalmente *Pirrone Testimonianze*, a cura di F. Decleva Caizzi, Napoli 1981.

⁴⁷ Cfr. G. Casertano, «*I dadi di Zeus sono sempre truccati*» in «*Discorsi*» 2 (1982), pp. 7-27; si potrebbe comunque rilevare in ogni caso che la stessa *aphasia* può trovare nella terza tesi del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, sull'impossibilità per gli uomini di comunicare, il proprio antecedente storico.

⁴⁸ Andare alla ricerca delle cause di un evento, così come nell'*Elena*, o scagionare un accusato senza alcuna prova del reato commesso, così come nel *Palamede*, significa appunto in Gorgia il tentativo di evidenziare gli aspetti contraddittori di una realtà che è e non è, che non può essere conosciuta nella sua *verità*, men che mai trasmessa, «insegnata» agli altri.

⁴⁹ *Metaph.* 1062b 16 ss. (trad. di M. Untersteiner).

⁵⁰ Già precedentemente Aristotele aveva sottolineato che il ragionamento di coloro che sostenevano che «i contraddittori si potessero predicare sempre insieme, con verità, dello stesso» (*Metaph.* 1007b 25 ss.) fosse una «*conseguenza inevitabile* per coloro che ripetono il ragionamento di Protagora» (*ibidem*). Il corsivo è nostro.

⁵¹ *ivi*, 1062b 7 ss.; il corsivo è nostro. Cfr. anche *Metaph.* 1008a 32 ss.: «Evidentemente con costui non si può discutere di nulla, perché non dice nulla: non dice mai che è così, o non così, ma sempre che è così e non così; e poi, negando ambedue queste cose, che non è né così né non così. Se parlasse altrimenti ci sarebbe qualcosa di determinato».

⁵² *ivi*, 1063b 8.

⁵³ *ivi*, 1061b 34-5.

⁵⁴ G. Martano, *cit.*, pp. 261-2. Non importa se dall'argomentazione gorgiana nel *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* si può ricavare una precisa esistenza dei *πράγματα*; ciò che evidentemente infastidiva Aristotele era la conclusione paradossale di tutto il discorso.

⁵⁵ Cfr. DK 82 B 7 e B 10.

⁵⁶ Cfr. DK 82 B 15, B 16 e B 17.

⁵⁷ DK 82 B 12 (trad. di M. Untersteiner).

⁵⁸ Sull'atteggiamento di Platone nei confronti dei Solisti cfr. G. Casertano, *Natura...*, cit., pp. 13 ss.

⁵⁹ *ivi*, p. 160.

JOLANDA CARMELA CAPRIGLIONE

ELENA TRA GORGIA E ISOCRATE OVVERO
SE L'AMORE DIVENTA POLITICA

«Non è vergogna che i Teucri e gli Achei schinieri robusti / per una donna simile soffrano a lungo dolori: / terribilmente, a vederla, somiglia alle idee immortali!» (*Il. III* 156-158)¹: questo il dolente, umanissimo commento che «i compagni di Priamo... l'un l'altro prudenti» (*ibid.* 146-148) si scambiavano sedendo presso le porte Scee. E c'è ampio motivo per prestar fede alle loro parole perché «parlatori / nobili erano, simili alle cicale, che in mezzo al bosco / stando sopra una pianta mandano voce fiorita» (*ibid.* 150-152).

Oggetto di questi autorevoli apprezzamenti, autorevoli, ma rispettosamente discreti («a bassa voce... dicevano parole fugaci», *ibid.* 155) era lei, Elena che, adornata di bianchi veli, avanzava verso di loro, anzi verso Priamo e, soprattutto, verso le alte mura da dove poter rivedere «le azioni ammirande / dei Teucri domatori di cavalli e degli Achei chitoni di bronzo» (*ibid.* 130-131). Ella guarda la piana dove i combattenti giacciono in silenzio e si augura la morte per aver abbandonato la casa e gli amici. E si strugge nel pianto.

Bella. Era bella Elena, anzi era la bellezza: è questo il filo che, oltrepassando le troppe interpretazioni extravaganti che di questa figura - εἶδος erano state date fino al V-IV secolo, lega direttamente Omero ad Isocrate.

Καλός, κάλλος e loro derivati sono presenti nel breve *pam-*

phlet isocrateo ben venticinque volte, senza calcolare termini idealmente a questi collegati come χάρις e ὄψις.

Chi è mai, dunque, questa Elena, protagonista a vario titolo di numerose tragedie nel giro di pochi decenni e protagonista a pieno titolo di ben due encomi nel breve volgere di pochi anni?

Cominciamo subito col notare due elementi:

1) diverse, per non dire divergenti, furono le motivazioni che spinsero Gorgia prima, Isocrate dopo a scrivere un encomio di Elena;

2) l'altra notazione riguarda proprio quest'ultima definizione: Isocrate protesterebbe giacché egli riteneva di essere l'unico ad aver scritto un vero e proprio *encomio*, mentre l'altro (un troppo sobrio τὸν γράψαντα, c. 9) avrebbe in realtà scritto un'ἀπολογία.

Vediamo, dunque, come si fa un *vero* encomio, per di più a favore di lei, Elena, la «colpevole per eccellenza».

Parlare intorno ad Elena significa, dice Isocrate (c. 14), parlare 1) del suo γένος; 2) del suo κάλλος; 3) della sua δόξα. Tutta la parte centrale dell'operetta si sviluppa intorno al tema della «chiara fama» di Teseo e degli altri che di lei si innamorarono: la loro eccellenza è anche l'eccellenza di Elena.

Elena, dunque, figlia di Zeus, ebbe, innanzi tutto, virtù e saggezza (c. 38): ha una maniera davvero singolare qui Isocrate di adoperare questi due sostantivi. Giacché egli non ritiene di doverli ulteriormente precisare, ci piacerebbe pensare, sulla base di quanto dirà successivamente che con «virtù e saggezza» egli intende la capacità di rispondere *al* e soddisfare *il* θυμός.

Anch'ella, come Teseo, fu ἀγαθή, ma mentre Teseo non aveva bisogno di testimoni, Elena, donna ἀγαθή, ma donna, aveva bisogno di testimonianze e quella di Teseo è più o meno sufficiente: in fondo era pur sempre un uomo solo, anche se eroe nazionale. Quando ritornerà a casa, dunque, dopo la morte di Teseo, Elena era appena in età da marito, ma intorno a lei si scatenò subito la rissa dei pretendenti. Zeus aveva creato la figlia adorata con una φύσις non solo περίβλεπτον (capace di attirare gli sguardi), ma anche περιμάχητον (capace di aizzare liti) aveva già detto Isocrate (c. 17), ed infatti i prodi Achei «chitoni di bronzo» rischiavano di armare liti su liti per lei. Ritennero, in-

vece, piú saggio riunirsi ed arrivare con εὐνοια (c. 40) ad un accordo in base al quale promettevano tutti di essere pronti a correre in aiuto di colui che avesse sposato Elena se mai, a causa di lei, gli fosse stata recata offesa.

Non è neanche da pensare a slanci di astratta generosità perché questo giuramento (πίστις, c. 40), come ogni altro, del resto, se ha come premessa εὐνοια accompagnata da ἐλπίς, deve avere come fine l'utile (c. 40).

A questo punto appare sulla scena Alessandro, figura da Omero in poi sempre bistrattata, in fondo trascurata dallo stesso Gorgia, ma che qui trova finalmente uno spazio da protagonista piú o meno positivo.

Innanzitutto, è il prescelto dalle dee (e che dee!): qualche ragione ci doveva pur essere per elevare proprio Alessandro a giudice della bellezza. Gli offrono di tutto, il potere, la gloria guerresca, ma egli resiste: Alessandro è la negazione di tutti i valori che hanno informato la cultura greca, è l'antieroe.

Afrodite però gli fa promesse troppo allettanti perché possano essere rifiutate: l'amore con Elena. cioè il piacere (τὰς ἡδονάς, c. 42).

Potrebbe rifiutare? Ritorna, purtroppo, anche qui la malinconica «piccola prudenza» di Isocrate: ἡδονή, certo, è di gran lunga preferibile (αἰρώτερον, c. 42) a molte cose per coloro che sono ben-pensanti (εὖ-φρονούσιν, *ibid.*) e però Alessandro sceglie l'intimità con Elena in vista dell'onore (τιμή, c. 43) di divenire genero di Zeus: nessun'altra eredità piú bella avrebbe potuto lasciare ai figli. Tutto si gioca, comunque, sulla bellezza di dei e uomini.

L'intenzione di Isocrate rispetto ad Alessandro è certo buona: egli crede, infatti, di presentarlo come un uomo assennato che pensa al bene della futura famiglia. E si potrebbe dire anche così, ma, secondo noi, si potrebbe anche dire che le parole di Isocrate descrivono un interessato calcolatore.

Comunque è pura ἄ-νοια (c. 45) voler rimproverare Alessandro e, in ogni caso, è chiaro che, qui come in Gorgia, i meriti e le responsabilità non spettano agli uomini, se non in misura minima, ma agli dei che, però, come ha dimostrato ampiamente la vicenda troiana, ma non solo, sono pronti a dividere anche

gli oneri, sia pure in proporzione inversa rispetto alle responsabilità.

Alessandro, dunque, non poteva fare diversamente: le promesse, le minacce, le lusinghe degli dei sono cose gravi ed importanti, ma niente di tutto questo è più importante della bellezza, né per gli uomini né per gli dei. Sarebbe stato anzi ἀνόητος (c. 48), fuori di senno, Alessandro se, a differenza degli dei, non avesse considerato la bellezza il più grande dei doni. Naturalmente non è chi non veda che qui bellezza è armonia, l'antico, originario principio tutto ellenico della composizione delle parti tale da generare piacere.

Ancor più interessante, però, ci sembra un'altra considerazione, di stampo gorgiano, che da queste affermazioni isocratee deriva.

Elena, abbiamo detto, aveva ἀρετή, aveva σωφροσύνη, aveva ἀγαθή, ma nulla di tutto questo interessa a Teseo, nulla ai pretendenti, nulla a Menelao, solo la bellezza, l'aspetto, la forma, la apparenza perché, noi riteniamo di dover dedurre, sulla base di null'altro si possono esprimere giudizi se non quella dell'apparenza.

La δόξα, intesa qui tanto nel senso di fama, quanto nel senso di opinione, è l'unico spazio al quale è possibile che l'uomo acceda: le uniche volte che in questo scritto viene adoperato il termine ἐπιστήμη esso sta ad indicare l'abilità guerriera (c. 31) o, comunque, le abilità pratiche, anche se poi Isocrate stesso non trae tutte le conseguenti conclusioni dalle sue affermazioni.

Elena, dunque, viene rapita per la seconda volta: un rapimento per Elena, ma, soprattutto, un'offesa intollerabile per la Grecia intera. Nulla sembra più lontano dalla mentalità di Isocrate che il considerare volontario non già il rapimento, ma ὁ στόλος, la partenza di Elena verso Troia, come aveva pacatamente dimostrato Gorgia (c. 5).

Molti erano già stati prima i motivi di attrito e di dissenso fra Oriente e Occidente, ma niente di così grave come questo. Questo, infatti, non era un episodio fra i tanti perché Elena non era una cosa fra le tante. Elena era τὸ κάλλος, la bellezza, l'idea stessa della bellezza ed è perciò che senza di lei la vita non ha più valore. Infatti, precisa Isocrate, gli uomini, Alessandro, Me-

nelao (ed Elena, aggiungiamo noi) non avevano particolare valore: ancora una volta ciò che ha valore è l'ideale di vita, ideale non nel senso di astratto, però, giacché è proprio il corpo (σῶμα, c. 51) che Asia ed Europa si contendono. Ideale, quindi, nel senso dei modi, delle forme, ma anche dei mezzi di vita perché questa stessa sia più felice (εὐδαιμονεστέραν, c. 51).

Perché, ritorna qui con altre parole lo stesso concetto che abbiamo espresso prima, è la felicità il senso della vita tant'è che per ottenerla Greci e Troiani non furono presi né da smania né da desiderio, ma da ἔρως, signore di uomini e dei: anche Zeus il sommo dovè chinare la testa. Gli stessi dei, dunque, scesero in campo combattendo aspramente e, di fatto, perdendo tutti cose carissime. Perché?

Essi avevano già affrontato altre στρατείας, per esempio quella ben più pericolosa contro i Giganti, eppure lí avevano «vinto», perché combattevano uniti, mentre a Troia erano l'un contro l'altro armati. L'ἑμιόνοια dunque è indispensabile di fronte alla στρατεία, doverosa nel caso di Elena, altrettanto doverosa negli anni di questo scritto giacché le spaccature, le liti fra le *poleis* greche avevano già troppo favorito il Gran Re.

Ben poco rimane da dire: i Greci non potevano fare diversamente se non inseguire questa ἰδέα (c. 58) di bellezza senza la quale la vita non ha ragion d'essere. La χρεία infatti, ci spinge verso altri beni, nulla *ci spinge* verso la bellezza perché esso è un bene in sé del quale noi partecipiamo (μετεσχόμεθα), anzi non è *un* bene, ma *il* bene, superiore al coraggio, alla saggezza, a qualunque altra ἀρετή.

La bellezza invita all'εὐνοια, immediatamente, senza bisogno, cioè, della mediazione di alcun'altra cosa, perché è capace di generare ἡδονή (ἡδιον δουλεύομεν, c. 38), necessità primaria dell'uomo. Un'idea, quella della bellezza, addirittura sacra verso la quale si può solo esprimere εὐσέβεια (c. 58): chi la usasse per scopi volgari è da noi vilipeso e messo al bando.

Questa Elena spartana ha molti meriti e da semidea fa molti doni a Menelao, a Sparta stessa e, infatti, a Trezene si celebrano feste in suo onore. Chissà perché Isocrate ritiene poi di dover aggiungere al quadro idillico fin qui descritto una pennellata tetra, quando, cioè, ricorda le sue capacità di vendicarsi dura-

mente se attaccata: e ben lo testimoniano le cecità inflitta ad Omero prima, al dolce Stesicoro poi (cc. 54-55). Comunque, Elena è e rimane punto di riferimento per le τέχναι (c. 67), la φιλοσοφία (*ibid.*), i bisogni nel loro complesso (ὠφελεία, *ibid.*), la civiltà, cioè, degli Elleni, che è poi l'unica civiltà possibile secondo gli scrittori di questo periodo. Grazie ed Elena gli Elleni realizzarono quella ὁμόνοια (ὁμο-νοή-σαντες, c. 67) che consentì loro di organizzare una vittoriosa spedizione comune (κοινήν στρατείαν, *ibid.*) contro i barbari: «Allora per la prima volta l'Europa innalzò un trofeo vittorioso sull'Asia» (c. 67).

Incomparabilmente più lieve ed elegante l'*Elena* di Gorgia³: ci riferiamo al testo, ma anche alla donna della quale si parla. Perché Elena è una donna, una persona con debolezze, paure e, soprattutto, sentimenti, non l'irosa semidea che Isocrate ha voluto descrivere.

Gorgia non vuole descrivere miti né cantare gesta eroiche né invitare all'ὁμόνοια né il contrario di tutto questo. Gorgia vuole dilettere, innanzi tutto, gli ascoltatori: siamo certi, infatti, che se quello di Isocrate è un prolisso testo destinato alla lettura, questo, è invece, un appassionato discorso fatto per il diletto (τέρψις c., 5) di pochi intenditori (τοῖς εἰδόσιν, *ibid.*).

Una bella donna Elena, anzi πρῶτα τῶν γυναικῶν (c. 3): non è una notazione secondaria né supreflua questa di Gorgia se paragonata al fatto che, invece, nel testo isocrateo è così raro il termine γυνή.

Una bella donna, non un essere partecipe dell'idea-bellezza, una donna bella come una dea (ἰσόθεον, c. 4) che seppe il suo corpo (σῶμα, *ibid.*) usare nella maniera più naturale: se ne servì (non tentò neppure, infatti, di nascondere (οὐ λαβοῦσα, *ibid.*)) per attirare ἐπιθυμίας ἔρωτος (*ibid.*) in molti pretendenti, tutti di gran valore. Sarebbe noioso mettersi qui a parlare del come e del quando, dice Gorgia, ma andiamo, invece, all'essenziale: l'essenziale è che Elena partì (notiamo la leggerezza del termine στόλος, c. 5) per Troia e non poteva non essere così.

Anche per Isocrate non poteva non essere così, ma per motivi del tutto oposti: per Isocrate fu certamente rapita, per Gorgia il rapimento è solo una delle possibili ipotesi. Anche Isocrate

fa entrare in gioco le divinità, ma quasi come elementi accessori, perché, in realtà, il gioco è condotto fondamentalmente da una sola dea, la dea Fortuna, che sotto le mentite spoglie di Elena fa in modo che gli Elleni possano affermare la loro civiltà.

Ma per Gorgia il sofista non vi sono beni e mali, vi sono le occasioni ed infatti la prima αἰτία della partenza di Elena verso Troia è τύχη (c. 6) che controlla a suo piacimento la vita degli uomini e degli stessi dei.

Τύχη è lo svolgersi arazionale più che irrazionale degli eventi, delle situazioni, di quella somma, o meglio di quello insieme imprevedibile di particolari che ben potremmo chiamare καιρός. E dunque Elena non poteva fuggire il καιρός che è τύχη, ma anche più di τύχη. La τύχη è, infatti, una δύναμις sovraumana e sovradivina rispetto alla quale uomini e dei giocano un ruolo del tutto passivo. La τύχη che si fa καιρός prevede un ruolo, marginale, ma, comunque, un ruolo dell'uomo che è uno degli elementi che rendono quel καιρός unico e irripetibile. E questo καιρός «prevedeva» che Elena partisse: come poteva ribellarsi Elena che era, quindi, solo uno dei tanti imprevedibili elementi di questa situazione?

La situazione in quanto insieme di fattori è più forte (κρείσσον c. 6) di ogni fattore preso singolarmente perché per natura (πέφυκε, *ibid.*) il più forte domina sul più debole. Lo stesso termine (πέφυκεν) viene adoperato da Isocrate per dire che la bellezza domina anche la forza (c. 16). Quale che sia la similarità dei termini del paragone, i risultati sono però diversi, indipendentemente dai termini stessi: Gorgia, da buon «maestro» di Pericle e Tucidide, sa bene che l'importante è vincere. Isocrate, da buon moralista, ritiene più utile non tanto fermarsi ai fatti, quando deplorare i fatti stessi per dire che alla legge del più forte si deve sostituire l'εὐνοια e la forza del λόγος.

Noi potremmo in sede del tutto teorica essere d'accordo con Isocrate, ma c'è qualcuno che potrebbe dimostrare che i fatti, nel concreto, non sono quelli descritti da Gorgia?

1) Con la forza di quale εὐνοια Elena avrebbe potuto contrastare la violenza di un "barbaro" che senza esitazioni ὕβριν ἡδίκησεν (c. 7)? Ella, oltraggiata e rapita, ha dovuto anche subire l'onta della maldicenza: la legge, però, il νόμος, può intervenire

perché al vero colpevole venga inflitta una condanna e, di conseguenza, una pena. Antifonte e Licofrone porteranno alle estreme conseguenze il discorso sull'insufficienza del νόμος ma già qui appare chiara la frattura tra νόμος e πράγμα. L'uno, Alessandro, fece un'azione perversa per cui è giusto δίκαιον (c. 7) esprimere la più viva deprecazione, ma l'altra, Elena, soffrì (ἐπαθε, *ibid.*): quale νόμος potrà restituire ad Elena i sorrisi e le gioie che con il suo gesto Alessandro ha rubato? Se li ha rubati.

2) Perché Elena potrebbe anche essere stata convinta dalla forza del λόγος e il λόγος, nettamente preferibile, comunque, alla violenza cieca, non è quella forza neutrale o necessariamente rivolta al bene alla quale *sembra* voler alludere il logo/grafio Isocrate.

Perché il λόγος è ὁ πείσας ed ὁ ἀπατήσας (c. 8), come avevano dimostrato i fatti di quegli anni di convulsi dibattiti assembleari e Pericle, Cleone, il Vecchio Oligarca...

Πειδῶ e ἀπάτη sono solo due facce della stessa medaglia, ma non dicotomiche, bensì interscambiabili giacché talora si può persuadere con ἀπάτη o addirittura grazie ad ἀπάτη e ἀπάτη non avrebbe alcuna possibilità senza la forza di πειδῶ. Più che di due forze o di due aspetti, è il caso di parlare di un binomio: non ci sembra, allora, di poter accettare la traduzione di ἀπάτη con inganno, ma preferiremmo fascino, suggestione, seduzione. Cioè, secondo noi, Gorgia, si riferisce alla «parola che persuade e affascina», parlò, quindi alla mente e al cuore di Elena, e bisogna che qualcuno dimostri che le ragioni del cuore sono inferiori alle ragioni della mente, se non in una visione schizofrenica dell'uomo.

Poco dopo, infatti, Gorgia fa (cc. 8-14) una suggestiva analisi proprio di πειδῶ e ἀπάτη. Il punto che più ci interessa è quello relativo ad ἀπάτη.

Egli parla delle δυνάμεις (c. 10) insite negli ispirati incantesimi di parole che divengono apportatori (ἐπαγωγοί, *ibid.*) di piaceri, incantesimi, che, quindi, *per ciò stesso*, ἀπαγωγοί λύπης γίνονται (*ibid.*): in che modo?

Divenendo tutt'uno (συγγινόμενη, *ibid.*) con la δόξη τῆς ψυχῆς (*ibid.*). Non ci sembra di poter rilevare un rapporto gerarchico tra λόγος e δόξα giacché il primo non ha valore in sé, ma

lo acquista se e solo se opera una συγγίνησις con la seconda.

Γοητεία καὶ μαγεία (*ibid.*) si servono, a loro volta, di due τέχναι (*ibid.*) che sono:

- a) uno ψυχῆς ἀμάρτημα (*ibid.*), (uno sviamento dell'anima);
- b) un incantamento (ἀπάτημα, *ibid.*) della δόξα.

Ma la δόξα investe la sfera di ἡδονή e λύπη, non la sfera di ἀληθές - ψευδές che non ci sembra davvero il problema di Gorgia giacché non ci risulta che egli ritenesse che l'uomo possa in qualche modo attingere la sfera di ἀλήθεια.

Dobbiamo anche dire che ci sembra bizzarro voler imporre a tutti i costi a Gorgia uno schema da noi precostituito, anche inventando parole se non ci sono. E' il caso, di chi, come Untersteiner, traduce due diverse parole allo stesso modo:

c. 10 r. 77: δόξης ἀμαρτήματα: inganni dell'opinione;

c. 11 r. 78: ψευδῇ λόγον πλάσαντες: con l'inventare un discorso ingannevole.

Ma:

1) Gorgia era certamente in grado di usare due volte lo stesso termine se avesse voluto indicare lo stesso concetto. Sappiamo bene che fin da Esiodo (*theog.* 224-9) gli ψευδεῖς λόγοι sono indicati come figli di Ἐρις sorella di Ἀπάτη, ma non sono mai ἀπάτη, e la stessa coppia ψευδές - ἀληθές impostata dicotomicamente, non è problema che riguardi né Gorgia né i Sofisti.

2) Non siamo neppure convinti che πλάσσω significhi inventare *tout-court*, almeno nel senso comune che il termine ha acquisito. Πλάσσω significa innanzi tutto plasmare, formare, è il *ingere* latino (e lo stesso significato conserva in greco moderno) e ψευδῇ λόγον πλάσαντες vuol dire: *elaborando un discorso diverso da quello che appare*, che non è necessariamente falso nel senso che noi diamo a questo termine, giacché di nessuna «ben rotonda verità» ci è dato avere possesso dal momento che *non* abbiamo:

- 1) memoria del passato (παροιχομένων μνήμη, c. 11)
- 2) conoscenza del presente (παρόντων ἔννοια, *ibid.*)
- 3) previsione del frutto (μελλόντων πρόνοια, *ibid.*).

Il possesso, e solo questo, dei suddetti tre elementi ci consentirebbe di arrivare a tipi di conoscenze diversi da quelli che abbiamo.

Ma noi non siamo le Muse esiodee (*theog.* 28) e, quindi, in nessun modo riusciamo a:

- 1) ricordare il passato;
- 2) osservare e riflettere (σκέψασθαι, c. 11) sul presente;
- 3) interpretare il futuro,

quindi (ὥστε, *ibid.*) ci rimane solo l'opinione (δόξα, *ibid.*) anzi, l'impressione del momento che non è né sicura né ben salda e perciò lancia (περιβάλλει, *ibid.*) quelli che se ne servono in casi (ἀτυχίαις, *ibid.*) né sicuri né certi.

E' opportuno ricordare che il termine ἀτυχία è incerto e c'è chi, con qualche ragione, propone di leggere εὐ-τυχία. Πειθῶ, comunque, potrebbe ben aver indotto Elena ad un nuovo convincimento (νοῦς, c. 12) ed una persona ha ben diritto ad un *suo* convincimento, diverso dal nostro, cioè, senza che ciò ci autorizzi ad alcuna velleità accusatoria.

Πειθῶ, che *si fa e fa* νοῦς ha una forza in sé: questo per noi significa ἀνάγκη (c. 12) ma non nel senso di *forza* superiore (superiore a che, del resto?).

Chi «persuade» ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ (*ibid.*) si dovrebbe, a prima vista, tradurre «in quanto esercita una costrizione, si rende colpevole». Il problema, però, resta, perché resta da chiarire il rapporto πειθῶ - δίκη e ἀλήθεια.

Antichissime e molteplici sono le testimonianze che attestano la stretta connessione tra δίκη e ἀλήθεια che giunge fino alla identificazione: Δίκη è, dunque, ἀλήθεια.

Tale questione non riguarda Gorgia: ha già dimostrato che ἀλήθεια non esiste, e allora non può che dire, o meglio, non può che constatare che, quindi, non esiste δίκη.

Πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ non è, dunque, né poteva essere, un giudizio di valore, ma un dato di fatto.

Ancora, ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς (*ibid.*) viene tradotto: in quanto è costretta dalla parola, a torto gode mala fama. Μάτην, a torto: *a torto* è il negativo di *a ragione*, che diverrebbe, quindi, il polo positivo di questa coppia dicotomica. Ma positivo e negativo rispetto a che, se non esistono punti o linee discriminanti rispetto ai quali emettere giudizi? I giudizi che possiamo emettere sono quelli di fatto, non di valore: μάτην vuol dire allora non *contro* ragione (= a torto), ma *senza*

ragione. Elena, infatti οὐκ ἠδίκησεν (c. 15), ma si trovò a vivere una situazione non prevedibile.

La quarta ipotesi: se ha agito per amore.

Elena innamorata è un'idea che non ha neppure sfiorato Isocrate, tutto teso dimostrare che l'oggetto per caso chiamato Elena aveva subito una violenza che poi non si sa bene per quale miracolo si era trasformato nella fortuna dei Greci.

Ma se era innamorata, non diventa difficile (χαλεπῶς, *ibid.*) dimostrare che ella non ha nessuna colpa. L'amore, infatti, da che cosa nasce? Dalle virtù? no, dalla forma, dall'apparenza.

E' τὸ ὁρᾶν (Arist., *metaph.* 980 a 25) che preferiamo rispetto a tutti gli altri sensi, ed ἃ ὁρῶμεν, dice Gorgia (c. 15) non sono quelle che noi vogliamo o scegliamo, ma hanno una φύσιν ἣν ἕκαστον ἔτυχε (c. 15).

E questa natura propria ed incontrollabile (perché affidata alla τύχη) delle cose (non le cose astratte, ma concretissimi πράγματα e σώματα, c. 18) ha una forza tale da suscitare in tutti gli uomini (gli uomini, non quelle strane forme limbatiche inventate da Isocrate) turbamenti, passione, amore. Se l'occhio (ὄμμα, c. 19) di Elena di fronte al corpo di Alessandro ha trasmesso all'anima slancio (προθυμίαν, *ibid.*) e desiderio d'amore, che c'è da meravigliarsi? Del resto, non era ormai un τόπος dire che è difficile opporsi al proprio θυμός?

I casi, infatti, sono tre:

1) Amore è il naturale, fisiologico «effetto» di bellezza, attraverso l'ὄψις sul θυμός e, attraverso questo, al corpo nel suo complessivo «esser vivo» (ψυχή);

2) Amore è un dio e degli dei ha potenza divina, quindi συμπαίζει anacreonticamente (fr. 13 G.)² lanciando la rossa palla ora a me, ora a te, ora all'altro; παίζει quindi è l'imprevedibile, lo heideggeriano *ab-grund*.

3) Amore è a) un ἀνδρώπινον νόσημα (c. 19);

b) uno ψυχῆς ἀγνόημα (*ibid.*).

a1) Νόσημα. Amore come νόσημα è un τόπος abbastanza comune da Saffo (fr. 1-2 D.) a Platone che non esita a dire che «il desiderio sessuale è il più grande dei nostri bisogni, il più acuto dei nostri amori..., infiamma gli uomini tanto da renderli folli»

(leg. 782 e - 783 a), concetto questo che s'incontra con l'altro, comune anche a Prodicò (B7),

b1) dell'ἔρως come ψυχῆς ἀγνότης: perdita della capacità di γνῶμη, della esatta percezione delle cose, ammesso che le cose abbiano una natura in sé e non quale volta a volta noi percepiamo.

Νόσημα o ἀγνότης: lo si giudichi come si vuole (ammesso che sia questo il problema), il risultato non cambia perché Elena risulta, comunque, esente da colpe, anche se questo non porta come conseguenza necessaria il doverne tessere le lodi. Il rimprovero che le hanno voluto rivolgere gli uomini è, di fatto una ἀδικία: più che un'ingiustizia, una non-giustizia.

Ma è normale che sia così perché δίκη non investe la sfera dell'umano, come non l'investe ἀλήθεια. Elena deve essere liberata da una δόξης ἀμαθία (c. 21) che l'ha seguita nei secoli. Ma neppure questo è strano: gli uomini possono accedere solo alle δόξαι per le ragioni che abbiamo già detto e la δόξα di per sé non può essere μάθησις: anche chi vuol capire come si perviene al μαθεῖν deve (χρή, c. 13) osservare le operazioni che compiono gli studiosi di fatti naturali: essi, sostituendo successivamente e progressivamente una δόξα ad un'altra δόξα fanno in modo che divengano chiare (φα / ἵεσθαι, *ibid.*) le cose non ben sicure, non sufficientemente convincenti e non ancora chiare (ἄπιστα καὶ ἄδηλα, *ibid.*) agli occhi della δόξα (*ibid.*), appunto.

Gorgia conclude dicendo che ha voluto scrivere questo discorso (λόγος c. 21) non per fare l'encomio di Elena, perché l'argomentazione stessa (λογισμός c. 2) è di per sé un encomio. Per Isocrate, invece, tutto il ragionamento è null'altro che una occasione quasi esteriore per discutere su argomenti vari fra i quali è capitata anche Elena: portando alle estreme conseguenze il suo ragionamento potremmo fare, con pari dignità, l'encomio di Alessandro. Ciò premesso, divengono facilmente spiegabili tanto le critiche, abbastanza speciose peraltro, che Isocrate rivolge all'innominato autore dell'altro *Encomio* quanto la necessità di scriverne uno nuovo.

Il discorso è stato scritto per Elena, ma è soprattutto, dice Gorgia, ἑμὸν παίγνιον (c. 21). Si può ben dire che, al di là di questo o quel particolare, le vere differenze fra lo scritto del

gioioso maestro siceliota e il presuntuoso allievo ateniese stiano proprio qui, in questa parola, *παίγνιον* che piú che una parola diventa un progetto di vita, una visione del mondo.

Le ultime righe del c. 11 del testo isocrateo sono illuminanti in proposito: «...i discorsi comuni e credibili.... hanno una forma compositiva tanto piú difficile quanto piú faticoso è l'esser serio rispetto al motteggiare e l'esser saggio rispetto allo scherzare (*παίζειν*)». Tutto il discorso, già sufficientemente indicativo, va però inserito nel contesto piú generale. Isocrate sta aspramente rimproverando questi perditempo che circolano per Atene (c. 6) e si divertono (*χαίρουσι*) con questo tipo di discorsi che per essere divertenti potevano ben essere dei *παίγνια* apparentemente del tutto *desangagée* rispetto all'impegno politico attivo.

Questi non sono dei veri educatori e la retorica deve essere, invece, l'arte del *παιδεύειν*: quindi non si può servire né di fatti di poco conto né di falsi discorsi (c. 8). Il che presuppone, evidentemente, che Isocrate era certo di possedere un *μέτρον* grazie al quale scindere il vero dal falso.

Molti erano i referenti dei pungenti strali del retore che si apprestava ad aprire una nuova scuola ad Atene dopo gli anni del soggiorno a Chio: fra questi vi è certamente anche il venerando maestro, Gorgia. Pensiamo solo alla testimonianza di Filostrato (A 1 a): «Sembra che Gorgia sia stato il primo a improvvisare discorsi; fu lui, infatti, che, presentatosi in teatro agli Ateniesi, osò dire: "Proponetemi un tema" e fu il primo a pronunciare questa frase arrischiata, mostrando così che sapeva tutto e che poteva parlare su tutto, affidandosi all'estro del momento»; mostrando, diciamo noi, che poteva parlare su tutto, non che sapeva tutto.

Egli, dunque, era proprio il «gran maestro» di quei «propalatori di fatuità» di cui dà mostra di scandalizzarsi Isocrate, il maestro di quanti potevano dimostrare tutto e il contrario di tutto, il maestro di questi artisti dello *ψευδολογεῖν*, anche se non poco avrebbe sorriso Gorgia di questa definizione.

Dopo anni di *δισσοὶ λόγοι* pubblici e privati, dopo anni turbolanti in cui una verità palmare era divenuta in brevissimo volgere di tempo bruciante falsità, c'era ancora chi credeva di possedere, e, ancor piú, di poter diffondere *la* verità.

Ecco, di fronte ad un Isocrate che sprezzantemente emana giudizi e sentenze, Gorgia si offre, invece, come un maestro di vita, quella vera, safficamente dolceamara, drammaticamente *pseudaethé* come le parole di Alessandro.

Il tentativo di Gorgia era di cercare il diletto (τέρψις, c. 5) senza falsi pudori, perché la vita più che vissuta, va giocata: è un παίγνιον.

NOTE

¹ Trad. R. Calzecchi Onesti, Torino 1963. E' questa la traduzione che d'ora in avanti utilizzeremo.

² Il testo al quale abbiamo fatto riferimento è: Isocrate, *Discours*, t. I, par G. Mathieu - E. Bremond, Paris 1956. Le traduzioni sono nostre.

³ Ed. a cura di M. Untersteiner, *I Sofisti*, Testimonianze e frammenti, fasc. II, Firenze 1967.

⁴ Ed. B. Gentili, *Anacreon*, Roma 1958.

TERZA GIORNATA

Mercoledì 14 dicembre 1983

Seduta pomeridiana

G. CASERTANO (Univ. Napoli)

S. PRICOCO (Univ. Catania)

F. DONADI (Univ. Padova)

S. ZEPPI (Univ. Trieste)

L. PEPE (Univ. Napoli)

L. PALUMBO (Univ. Napoli)

G. TORTORA (Univ. Napoli)

LA LEGGE E IL PIACERE: ANTIFONTE B 44 DK *

Quella concezione pessimistica della vita che *sembra* a volte affiorare in Democrito e in Prodicò, *sembra* trovare il suo massimo esponente in Antifonte ateniese. Tutto nella vita è «piccineria e debolezza e transitorietà, e mescolanza di grandi dolori», e perciò ogni forma di vita non ha «nulla di elevato, o di grande o di nobile»¹. Il dolore, e non il piacere, sembra dominare ineluttabilmente sulla breve, troppo breve vita dell'uomo. B 50: «La vita somiglia a un'effimera vigilia: la lunghezza della vita alla durata d'un sol giorno, in cui noi guardiamo alla luce per fare subito posto agli altri che ci seguono»². E il dolore, λύπη, lo accompagna sempre, anche in quei rari momenti in cui sembra che gli capiti ἡδονή: «Ma proprio lì dove c'è il piacere (τὸ ἡδύ), c'è vicino in qualche modo anche il dolore (τὸ λυπερόν); perché i piaceri non capitano mai da soli, ma sono sempre accompagnati da dolori e da pene (λύπαι καὶ πόνοι)»³. È molto difficile, dunque, conquistare il piacere, in una vita che, considerata nel suo insieme, non offre certo molti motivi di autentica soddisfazione; certo, queste amare considerazioni si accompagnano in Antifonte anche ad una concezione più ampia. E cioè che non si dà piacere se non lo si conquista, con un impegno attivo che comporta sacrifici; è lo stesso frammento 49 che mette in re-

* Questa comunicazione, letta a Catania, è poi apparsa in G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, vol. I, Napoli 1983, pp. 92 ss.

lazione le soddisfazioni, e i piaceri, con lo sforzo e la fatica impiegati per raggiungerli: ed anche in Antifonte, come in Democrito, «il piacere» appare subito estendersi molto al di là della sfera del puro soddisfacimento dei bisogni immediati della vita, per abbracciare sfere molto più ampie, da quella dei rapporti sociali fino a quella della conoscenza. «E le vittorie nei giuochi olimpici e pitici o in altre simili gare, e le conoscenze (σοφαίαι), e i piaceri di qualsiasi altro tipo, vogliono esser conquistati con grandi dolori; e infatti gli onori, e i premi, e le lusinghe (δελέατα) che il dio ha dato agli uomini portano con sé necessariamente grandi fatiche e sudori». Tuttavia, questo insistere sulla inevitabile compresenza di piacere e dolore, e lo stesso argomento di questo frammento, l'insorgere nell'uomo, ad una certa svolta della sua vita, del desiderio (ἐπιθυμῆν) di nozze e di donna, con il suo compimento non felice, non possono non far pensare ad una concezione pessimistica della vita. L'esempio addotto da Antifonte, la scelta di una donna, le nozze, è quanto mai sintomatico, proprio perché sottolinea efficacemente questo «stacco» doloroso tra il desiderio e l'aspettativa ed il risultato della nostra azione. Che vadano bene o che vadano male, le nozze e la vita in comune rappresentano sempre una frattura nel tentativo dell'uomo di costruirsi una vita improntata alla «concordia» con se stesso: o ci sono fratture sentimentali e sociali, nei rapporti con se stesso, nei rapporti con gli amici, che impediscono la realizzazione del proposito che ci si era fatti di vivere «in concordia di pensieri e di sentimenti (τοὺς φίλους ἐχθροὺς ποιῆσαι, ἴσα φρονούντας ἴσα πνέοντας, ἀξιώσαντα καὶ ἀξιωθήντα)», oppure, nel caso che «vada bene», ci sono le preoccupazioni e gli affanni connessi allo stesso rapporto, specialmente se poi nascono figli: allora, la vita dell'uomo «è tutta piena di preoccupazioni e di ansie (φροντίδων ἤδη πάντα πλέα)», si perde definitivamente lo slancio giovanile della propria mente e del proprio animo (τὸ νεότησιον σκίρτημα ἐκ τῆς γνώμης), si cambia anche definitivamente la propria espressione, il proprio carattere (πρόσωπον). Comunque, ed è questo appunto il «tragico», si verifica sempre questo «strappo» tra i piaceri sperati ed i dolori acquistati (δοκοῦντα ἡδονὰς κτᾶσθαι λύπας ἄγεσθαι), tra il desiderio e la sua mancata realizzazione.

Certo, il dolore, anche per Antifonte, come per Democrito, è connesso al cattivo uso che l'uomo fa dei beni che ha a disposizione, per esempio, come nel classico *τόπος*, della ricchezza; e il cattivo uso che ne fa dipende sostanzialmente dal non corretto esercizio di νοῦς e di γνώμη. Chi ripone tutto il suo godimento (ἡδεσθαι) nel risparmiare e nell'accumulare, e considera appunto questa attività come il fine e non come strumento per procacciarsi altri godimenti, e i veri piaceri, costui, nel momento in cui si presenta l'occasione di spendere ciò che ha, cioè di *farne uso*, soffre «come se gli strappassero le carni»⁴. L'avaro che soffre era appunto il classico esempio dell'uomo che non è in grado di darsi una scala di valori a cui improntare la propria vita, e quindi dell'uomo che è assolutamente incapace di regolarla e di dirigerla, in una parola di viverla, nel senso pieno del termine: è il classico esempio dell'ἀνότης⁵. Ma l'avaro è, appunto, un esempio: quello che ad Antifonte preme sottolineare è la mancanza nell'uomo comune di λόγος, della capacità di regolare e misurare il proprio θυμός al fine di ottenere quella «concordia» con se stesso, che si presenta come il fine più alto della vita⁶. E la concordia si raggiunge soltanto se è *la mente* che guida e che regola: «In tutti gli uomini è la mente (γνώμη) che guida il corpo verso la salute e la malattia ed ogni altra cosa»⁷. Anche per Antifonte, dunque, come per Democrito, *la salute* dell'uomo, cioè il pieno possesso e la piena capacità di potenziare corpo e mente e di farne il migliore uso possibile, dipende dalla mente: donde la grande importanza dell'educazione⁸. Ed il corretto esercizio di νοῦς e di γνώμη costituisce appunto la «saggezza» di un uomo, quella σωφροσύνη che si caratterizza tra l'altro, come abbiamo visto, anche come autocontrollo e rispetto per se stessi prima che per gli altri. «La saggezza (σωφροσύνη) di un uomo non in altro bisogna vederla, a giudicare rettamente, che nel sapere frenare i piaceri che irrompono improvvisamente nel proprio animo (τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρῆμα ἡδοναῖς ἐμφράσσει), dominandosi e riuscendo a vincere se stesso. Colui che invece vuole soddisfare l'impulso improvviso, vuole il peggio invece del meglio (τὰ κακίω ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων)»⁹.

Ma dominarsi, e dominare gli improvvisi impulsi della propria affettività, della propria passionalità (θυμός), non significa

reprimere indiscriminatamente tutti i propri impulsi e i propri desideri: significa reprimere quelli «cattivi» (*κακοί*), cioè appunto quelli che possono insidiare la qualità fondamentale dell'uomo, che è quella di essere *αὐτοκράτωρ*. Il *desiderio*, infatti, anche per Antifonte è una molla fondamentale dell'essere uomo, un aspetto non trascurabile della sua emotività, e quindi della sua personalità; il desiderio che va represso è allora quello che mette in crisi proprio questa sfera, turbandola e agitandola invece che espandendola ed appagandola. Eppure, un vero uomo deve pur provare questi desideri «cattivi», almeno una volta nella sua vita, se vuole veramente esser padrone di se stesso: l'*αὐτοκράτωρ* non è l'uomo che non prova mai desideri e quindi non fa mai «il male» perché questo gli è completamente indifferente — così come «il bene», del resto —, perché non sorge mai in lui l'impulso improvviso ad agire contro una norma, contro una persona, contro se stesso; ma appunto è l'uomo che, *provando questi impulsi e questi desideri, riesce a dominarli*, riesce così a *conquistare* la sua propria natura di uomo «saggio». «Colui che non ha mai desiderato (*ἐπιθυμῆέν*) né accostato le cose turpi o le cattive (*τῶν αἰσχυρῶν ἢ τῶν κακῶν*), non è saggio (*σώφρων*): non dominando nulla infatti non può mostrare il dominio su se stesso»¹⁰. E l'esser saggio, il possedere e il realizzare, attivamente, *σωφροσύνη*, anche per Antifonte significa «felicità»: *εὐδαιμονία* significa appunto una buona vita, una vita pienamente soddisfacente, uno «star bene»: *εὐδαιμονία* infatti è uguale ad *εὖεστώ*¹¹.

Molte tesi antifontee in effetti presentano non poche, né di poco conto, vicinanze alle dottrine di Democrito; mentre però il «tono» generale delle tesi di quest'ultimo si può definirlo, sia pure genericamente e con tutte le riserve da farsi quando si usano questi termini, ottimistico, la concezione antifontea appare al contrario dominata da toni pessimistici. D'altra parte, anche in Antifonte c'è l'emergere di una concezione della felicità e del benessere che consiste in un pieno appagamento dei propri bisogni, in un gioco regolato di desideri e di impulsi, da soddisfare sotto la guida della mente. Ma in Antifonte c'è qualcosa di più che in Democrito, qualcosa di molto importante, e che consente di «conciliare» la sua concezione «pessimistica»

con quella sulla felicità. Mentre per Democrito la piena realizzazione del proprio benessere sembrava armonizzarsi pacificamente con l'ordinata vita di uno stato democratico, condizione essenziale, come sappiamo, dell'εὐδαιμονία; in Antifonte c'è la coscienza che *il malessere del singolo non è un fatto privato*, che dipenda esclusivamente dalle sue personali qualità, *ma affonda le sue radici principalmente nel fatto sociale e politico*. Questo è quanto ci dice il famoso frammento dai papiri di Ossirinco, al n. 44 in DK. Altrove abbiamo sottolineato¹² come il frammento rappresenti una lucida ed accorata condanna dell'astratto formalismo delle leggi che, anche laddove riescono ad imporsi e ad organizzare bene o male una trama di rapporti regolante i comportamenti dell'uomo sociale, non riescono però a determinare che un comportamento astrattamente corretto, ma non toccano minimamente l'«interiorità» (per dirla hegelianamente) dell'uomo, non riuscendo ad offrirgli alcuna motivazione profonda per le sue azioni. Si tratta ora di vedere come il sistema delle leggi rappresenti un'offesa molto maggiore per la natura umana, intaccando e mortificando alla base le sue esigenze più vitali.

L'uomo agisce in accordo alle leggi perché *deve* agire così ma non perché *sente* di dover agire in un certo modo piuttosto che in un altro: questo fatto deriva dal sempre maggiore distacco che viene ad istaurarsi tra la legge — νόμος — e la natura — φύσις —. La prova di ciò sta nel fatto che, appena può, in assenza di testimoni, l'uomo segue piuttosto le norme di natura che non quelle di legge. Perfetta è dunque, dal punto di vista formale, la definizione di Antifonte: «Giustizia dunque è il non trasgredire alle leggi della città di cui uno si trovi ad esser cittadino»¹³. Ma l'uomo «giusto», da questo punto di vista, non è certamente l'uomo che vive in concordia e in coerenza con se stesso: è un uomo a due dimensioni, e proprio nel senso negativo, perché è continuamente scisso e separato da sé: nel «sociale» è un cittadino esemplare, rispettoso della legge, nel «privato», rendendosi conto che il suo «utile» (ξυμφέρον) non coincide con quello che la legge gli prospetta, la trasgredisce, quand'è sicuro che non gliene verrà un danno. Alcuni hanno parlato di «immoralità» di Antifonte¹⁴, ma non ci pare esatto. Antifonte,

da un lato, *describe*, fenomenologicamente, ciò che avviene nella società del suo tempo (soltanto?); dall'altro lato ce ne dà però anche le ragioni: ciò avviene, infatti, perché, fondamentalmente, «le norme della legge sono accessorie (ἐπίθετα), quelle di natura necessarie (ἀναγκαῖα): quelle della legge sono convenzionali (ὁμολογηθέντα) e, non native, quelle di natura native (φύντα) e non convenzionali»¹⁵. Le normative della legge, dunque, vengono *dopo* quelle della natura, quelle che ciascun individuo, ciascuna specie vivente, porta con sé, dentro di sé, a costituire la sua stessa struttura; ed anche *la pena*, cioè l'effetto della trasgressione della norma, è completamente differente, nel caso che si venga meno alla legge di «giustizia» o nel caso che si venga meno alla legge di natura. Nel primo caso si tratta di qualcosa di puramente convenzionale, stabilito e sancito nel corpo di una lettera giuridica, nel secondo caso si tratta di una conseguenza necessaria ed ineludibile: la pena stabilita dalla legge Antifonte infatti la chiama «opinione» (δόξα), quella stabilita dalla natura «verità» (ἀλήθεια). *Opinione* perché è così ma potrebbe anche essere diversamente, come in effetti è diversamente presso altri popoli, altre città, in altri momenti storici¹⁶, *verità* perché è così e non può che essere così, sempre e dovunque. «Se perciò uno trasgredisce le norme della legge di nascosto a coloro che le concordarono, è immune da biasimo e da pena, se le trasgredisce non di nascosto, non è più immune. *Se uno invece fa violenza oltre il possibile alle norme della natura, anche se nessun uomo se ne accorga, non minore è il male; e se pure tutti lo vengano a sapere, non è maggiore: si sconvolge infatti non una opinione, ma una verità*»¹⁷. Non immoralismo, dunque; piuttosto una profonda critica all'immoralità della legge: «*perché la maggior parte di ciò che è giusto secondo la legge è in contrasto con la natura* (ὅτι τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμῶς τῇ φύσει κεῖται)»¹⁸. Ed è proprio a questo punto che la σκέψις di Antifonte rivela tutta la sua profondità nella critica ad un sistema di leggi e di normative che, nella pretesa di tutto regolamentare, ma regolamentare in base a «codici» astrattamente concordati, o a «codici» di parte violentemente imposti, comprimono ed offendono la naturalità e la spontaneità dell'uomo: «*è prescritto infatti dalla legge* ciò che gli occhi debbono guardare e ciò che

no, ciò che le orecchie debbono ascoltare e ciò che no, ciò che la lingua deve dire e ciò che no, ciò che le mani debbono fare e ciò che no, dove i piedi debbono andare e dove no, ciò che la mente (νοῦς) deve desiderare (ἐπιθυμεῖν) e ciò che no»¹⁹.

Una vita così minuziosamente incanalata — e controllata — dalle leggi è certamente quanto di più lontano dalla natura, e contrario ad essa, si possa immaginare; e, certo, in essa, nulla c'è «di elevato o di grande o di nobile, ma tutto è piccineria e debolezza e transitorietà e mescolanza di grandi dolori»²⁰: il «pessimismo» antifonteo, allora, se letto in parallelo con le analisi del frammento 44, si rivela qualcosa di molto più profondo; una denuncia dell'*origine sociale del dolore*. E, contro una organizzazione sociale così mortificante, la rivendicazione di una vita «secondo natura». Dove il «secondo natura» non è in Anti-fonte una rivendicazione generica, ma si sostanzia di impostazioni teoriche generali e di analisi particolari che certamente fanno dell'Ateniese una delle figure più grandi di questo periodo del V secolo. È a questo punto — cioè con questi presupposti teorici — che si innesta il discorso sul piacere e sul dolore. Legge di natura è certo il vivere e il morire, ma legge di natura è anche il perseverare, o meglio la *tensione* (il *conatus*, avrebbe detto Spinoza) di ciascun individuo a perseverare nel suo essere: questo comporta la ricerca dell'«utile» e la fuga dal «dannoso», e l'utile non può che portare *piacere*, il dannoso *dolore*. Compito della legge positiva, dunque, se fosse una legge aderente a quella naturale, sarebbe appunto quello di apportare all'uomo — ma a ciascun *uomo*, come vedremo fra poco — il massimo dei piaceri e di tentare di ridurre al minimo i dolori: compito della legge, in una parola, sarebbe quello di *assicurare a tutti una vita*, nel senso più pieno del termine, e non una semplice sopravvivenza tra le maglie di una rete di rapporti mortificanti ed opprimenti. «Il vivere, infatti, e il morire sono cose di natura, e la vita degli uomini deriva da ciò che è loro utile, la morte da ciò che è loro dannoso. E l'utile prescritto dalla legge è un legame (δεσμός) per la natura, quello prescritto dalla natura è libero (ἐλεύθερα). Dunque, a ragionare correttamente, ciò che porta dolore (τὰ ἀλγύνοντα) non può giovare alla natura più di ciò che piace (τὰ εὐφραίνοντα); non può essere dunque più utile ciò che porta

dolore (τὰ λυποῦντα) di ciò che porta piacere (τὰ ἡδοντα): infatti ciò che veramente è utile deve portare giovamento e non danno. Pertanto, ciò che per natura porta giovamento...»²¹. Qui il frammento, purtroppo, s'interrompe; qui doveva esserci appunto il passaggio dall'impostazione generale alle analisi particolari, che certamente dovevano essere abbastanza estese nell'opera antifontea, come dimostra anche l'argomento, e il tono dell'argomentare, dell'altro frammento dai papiri di Ossirinco, il XV²².

Ma che il discorso di Antifonte sulla non naturalità della legge, e quindi sulle «colpe» che ha la legge — cioè, in concreto, l'organizzazione sociale — nel suo mortificare la vita dell'uomo, invece di liberarla e di favorirne l'espansione, fosse un discorso che investiva fundamentalmente il piacere e il dolore, è provato da un passo in cui si mostra chiaramente che *la funzione di νόμος*, così com'esso è attualmente, è appunto quella di *reprimere i piaceri e di aumentare i dolori*: «E di questi casi ricordati la maggior parte sono contrari a natura, poiché provocano un dolore maggiore, quando uno minore sarebbe possibile, e un piacere minore, quando sarebbe possibile uno maggiore, e un danno, quando sarebbe possibile evitarlo»²³. Non solo dunque «la legge» non riesce ad assicurare agli uomini le condizioni fondamentali del «viver bene», ma, nonostante tutte le sue proclamate «maestà», non riesce nemmeno a proteggere chi soffre, e tantomeno ad impedire che si soffra²⁴. «Ma se chi sopporta tutto questo avesse un aiuto dalla legge, e chi non lo sopporta, ma anzi ne rifugge, avesse un danno, non sarebbe privo di significato il vincolo delle leggi (οὐκ ἀνόητον... τὸ τοῖς νόμοις πείσμα); invece è chiaro che la giustizia che proviene dalla legge (τὸ ἐκ νόμου δίκαιον) non è sufficiente a proteggere coloro che sopportano tutte quelle cose. Anzitutto essa permette che l'offeso venga offeso e che l'offensore offenda, e non impedisce che l'offeso riceva un danno e che l'offensore lo procuri. E per quanto riguarda la punizione, non è più favorevole all'offeso che all'offensore. Infatti è necessario che quegli riesca a persuadere del danno sofferto chi gli deve far giustizia e che le sue ragioni riescano ad avere la meglio. Ma anche a chi ha offeso è permesso smentirlo...»²⁵: infatti la legge è «imparziale» ed «uguale per tutti» e, come direbbe Anatole France, «la giustizia è sociale.

Non vi sono che i malvagi che la vogliono umana e sensibile. Essa si amministra con delle norme fisse e non con i brividi della carne e i lumi dell'intelligenza. E soprattutto non chiedete alla giustizia di essere giusta. Essa non ne ha bisogno. Non è la giustizia?».

Se νόμος, la legge, dunque, si allontana sempre più da φύσις, dalla naturalità di una vita vissuta — che si dovrebbe poter vivere — secondo altre norme, altre regole di condotta, qual è allora il «giusto per natura», il principio regolatore del naturale esplicarsi della vita umana? Lo si ricava dall'altra opera antifontea, *Sulla concordia*: è appunto ὁμόνοια, che, come abbiamo già visto, dal significato originario di «raccolgimento e comunione e unità in uno stesso pensiero», si estende poi a qualsiasi tipo di associazione pubblica e privata, fino agli stessi istituti politici e sociali. L'ὁμόνοια è dunque il legame che unisce — che deve, che dovrà unire — il singolo alla comunità, all'umanità tutta. «*Per natura siamo tutti assolutamente uguali*, sia barbari che greci. Questo si può vedere dalle necessità naturali di tutti gli uomini... Tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca e con le narici e...»²⁶. Ancora una volta un frammento mutilo, ma dal quale, tuttavia, balza evidente e forte il senso di — l'aspirazione ad — una umanità che non conosca al suo interno discriminazioni razziali, nazionali o sociali: è la stessa identità immediata delle necessità fisiche a proclamarla e ad esigerla. Tutti respiriamo allo stesso modo. Ma tutti abbiamo anche il nostro bisogno di piaceri, le nostre esigenze di godimenti, immediati e no, del corpo e dell'intelligenza. E solo una umanità naturalmente armonizzata al suo interno, senza fratture né violenze, senza discriminanti di qualsiasi specie, solo una umanità «in concordia» potrà soddisfare questi bisogni di tutti: solo in essa «la legge» non sarà più violenza legalizzata e imposta, vincolo opprimente, ma comportamento spontaneo, cosciente e libero: solo nella umanità «in concordia» i «brividi della carne» potranno finalmente non essere più in contrasto con i «lumi dell'intelligenza».

NOTE

- ¹ Stob. *flor.* IV 34, 56 = DK 87 B 51.
- ² Stob. *flor.* IV 34, 63 = DK 87 B 50. Sulla brevità ed implacabile irreversibilità della vita cfr. anche B 53 a, B 52.
- ³ Stob. *flor.* IV 22, 66 = DK 87 B 49.
- ⁴ Stob. *flor.* III 10, 30 = DK 87 B 53.
- ⁵ Cfr. anche Stob. *flor.* III 16, 30 = DK 87 B 54. Sull'avaro, cfr. anche Democrito B 227, B 228, B 229.
- ⁶ Cfr. DK 87 B 44a: «La concordia, come vuole indicare lo stesso termine, riunisce in se stessa i significati di raccoglimento e comunione e unità in uno stesso pensiero, estendendoli poi alla città e alle case e alle riunioni pubbliche e private e a tutti i tipi di nature e parentele anch'esse pubbliche e private; e indica anche la coerenza di pensiero di un individuo con se stesso (πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνη)».
- ⁷ Galen. *in Hipp. de med. off.* XVIII B 656 K = DK 87 B 2
- ⁸ Cfr. Stob. *flor.* II 31, 39 = DK 87 B 60.
- ⁹ Stob. *flor.* III 20, 60 = DK 87 B 58.
- ¹⁰ Stob. *flor.* III 5, 57 = DK 87 B 59.
- ¹¹ Cfr. B 22.
- ¹² Cfr. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli 1971, p. 296 sgg.
- ¹³ DK 87 B 44, A, col. 1
- ¹⁴ Sull'*immoralismo* di Antifonte cfr. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, p. 66 sgg.; Casertano, *Natura*, p. 298 sgg.
- ¹⁵ DK 87 B 44, A, col. 1.
- ¹⁶ Sul concetto di relatività in connessione ai costumi diversi di vari popoli, cfr. Casertano, *Natura*, cap. I e *passim* e la bibliografia ivi citata.
- ¹⁷ DK 87 B 44, A, col. 2.
- ¹⁸ DK 87 B 44, A, col. 2.
- ¹⁹ DK 87 B 44, A, col. 3.
- ²⁰ DK 87 B 51.
- ²¹ DK 87 B 44, A, col. 3.
- ²² Riportato come frammento B, sempre al n. 44, in DK; per un'analisi del senso di queste argomentazioni rimandiamo a quanto abbiamo detto in *Natura*, pp. 296-315.

²³ DK 87 B 44, A, col. 5.

²⁴ Antifonte è, insomma, specchio teorico della frantumazione del sogno pericleo della città come κόσμος in cui la πολιτική τέχνη riesce a mediare i conflitti ed a produrre consenso. L'«ideologia della città» di un Protagora diviene con Antifonte l'«ideologia della crisi della città»: la critica dei sofisti investe, né poteva essere diversamente, anche il prodotto più raffinato di quella. Se il punto teoreticamente più alto di questa crisi è Antifonte, ricordiamo però anche, dalla prospettiva opposta, opere come la *Costituzione degli Ateniesi*, «un testo violento, sia nel suo apparato teorico sia nel suo atteggiamento di fronte al sociale» (M. Vegetti, *Il dominio e la legge*, in AA.VV., *L'ideologia della città*, Napoli 1977, p. 29).

²⁵ DK 87 B 44, A, coll. 5-6.

²⁶ DK 87 B 44, B, col. 2. La rivendicazione dell'eguaglianza di tutti gli uomini non è del resto del solo Antifonte. Era stata proclamata, per rimanere nel movimento dei sofisti, da Ippia: «O voi qui presenti, io ritengo che voi siate consanguinei e familiari e concittadini *per natura*, non *per legge*; infatti il simile è congenere al simile *per natura*, mentre *la legge*, tiranna degli uomini, costringe a molte cose che sono contrarie alla natura» (Plat. *Prot.* 337 c-d=DK 86 C 1); da Alcidemante, allievo di Gorgia: «il dio dette la libertà a tutti; la natura non ha fatto alcuno schiavo» (Schol. ad Aristot. *rhet.* 1406 b 11-12=fr. 2 Nestle).

SALVATORE PRICOCO

GORGIA E LA SOFISTICA NELLA TRADIZIONE LATINA DA CICERONE AI CRISTIANI

1. — E, in un certo senso, un paradosso che l'antichità greca abbia esaltato la dialettica e la retorica come valori preziosi dell'uomo, strumenti essenziali alla vita pubblica e politica, e, per contro, abbia trasmesso un'immagine costantemente negativa dei Sofisti, che per primi elaborarono i procedimenti dell'arte del perorare e del persuadere. Di questi «primi professori d'insegnamento superiore» (Marrou), che più degli altri realizzarono il passaggio dall'*ἀρχαία παιδεία* all'umanesimo greco, la tradizione antica dimenticò in genere le elaborazioni teoriche e le conquiste tecniche per sottolineare invece gli eccessi del virtuosismo dialettico, il relativismo morale, la spregiudicatezza religiosa, la venalità. La polemica di Platone e del giovane Aristotele fondò il giudizio sulla personalità intellettuale e morale dei Sofisti; la definizione aristotelica della Sofistica come sapienza apparente ma non reale legittimò ogni successiva identificazione del sofistico con l'artificioso e il cavilloso.

Queste valutazioni non mutarono nei secoli della tarda grecità; non mutarono neanche ad opera di quel moto culturale che fiorì nel II secolo e che, almeno nel nome datogli da Filostrato, si ispirò agli antichi Sofisti¹. Come è stato giustamente rilevato, nessuno degli scrittori che ne fecero parte amò essere chiamato sofista piuttosto che filosofo o, meno volentieri, retore; anche tra i nuovi Sofisti fu enorme la fortuna del platonismo e Platone restò anche per loro modello supremo di sapienza,

«in spite of the seemingly unplatonic nature of their pursuits»².

I Latini ereditarono per intero le condanne dei Greci. Nel loro giudizio (che è rimasto anche il nostro) il «sofistico» fu un modo di ragionare e discutere che non cura la verità, ma persegue soltanto il risultato di catturare e convincere l'ascoltatore o l'interlocutore, anche attraverso l'inganno. Il greco *σόφισμα* venne reso con *captio*, originariamente «il prendere, catturare una fiera» e poi, per metonimia, anche la «rete» usata per la cattura; come termine retorico «il cavillo, l'inganno» perpetrato con la parola. Più ancora che in greco, dove il vocabolo fu in genere elusivo e il *σοφιστής* non venne sempre distinto con chiarezza dal *φιλόσοφος* e dal *ῥήτωρ*³, il latino *sophista* (o *sophistes*) fu adoperato solo eccezionalmente come termine tecnico e neutro, senza accezione negativa, mentre di consueto fu impiegato con valore dispregiativo a designare personaggi dell'antica Sofistica o ad essi paragonabili e assimilabili. Gellio, riferendo le critiche che Tirone, il liberto di Cicerone, muoveva al discorso pronunciato in Senato da Marco Catone in difesa dei Rodii, lamenta che Catone si era servito di argomentazioni indegne di lui, *argumentis... vafbris ac fallaciosis et quasi Graecorum sophistarum sollertiis*⁴, e aveva adoperato un inaccettabile tipo di ragionamento per induzione *quam dialectici ἐπαγωγὴν appellant, rem admodum insidiosam et sophisticam neque ad veritates magis quam ad captiones repertam*⁵.

Prima di lui Seneca aveva definito i sofismi *quaestiunculas... vafbras, cavillationes*: il contrario di quella grandezza del sentire che è negli ideali del filosofo, il quale è tale *rebus, non artificiiis*⁶. Sarà un retore del tardo IV secolo, il celebratissimo Mario Vittorino, a spiegare *quae distantia sit inter rhetorem, sophistam et oratorem*: «il retore è colui che insegna le lettere e le arti dell'eloquenza; il sofista è colui alla cui scuola si apprende la pratica dell'eloquenza; l'oratore è colui che applica nelle cause private e pubbliche la piena e compiuta eloquenza»⁷. Ma nel corso del suo trattato, applicandosi puntualmente all'esegesi del *de inventione* ciceroniano, Vittorino non farà più cenno del sofista, per occuparsi solo di *rhetores* e *oratores*. Egli è anche l'unico dei trattatisti tardo-romani di retorica nei quali il termine ricorra.

2. — Nel definire *cavillationes* i sofismi, Seneca aveva chiamato in causa Cicerone, aggiungendo che, tra i molti che avevano provato, nessuno aveva saputo trovare un termine più adatto⁸. In realtà, perdutesi anche le tracce della precettistica retorica di età graccana e presillana, è nel grande Arpinate che troviamo le prime riflessioni di un romano sull'antica Sofistica e i suoi personaggi⁹. Prima di lui la presenza della Sofistica non appare accertabile con sicurezza, anche se resta credibile che l'antica oratoria latina abbia ricevuto stimoli dai Sofisti e che da fonti sofistiche greche le siano derivati concreti materiali oratori o suggestioni teoriche, dall'apologo di Menenio Agrippa¹⁰ — per fare degli esempi — all'antitesi tra *labor* e *voluptas* che Catone il Censore avrebbe tratto da Prodico di Ceo¹¹.

Cicerone menziona tutti i maggiori Sofisti: Lisia, Corace, Ippia, Prodico, Trasimaco, Antifonte, Protagora e, più spesso degli altri, Gorgia. A Gorgia egli tributa nel *de senectute* il riconoscimento di uomo dotto, ma è il contesto stesso a trarlo ad un tale apprezzamento: volendo citare esempi di longevità eccezionale e di serena vecchiaia, *placida ac lenis senectus*, dopo Platone, morto ottuagenario mentre ancora scriveva, e dopo Isocrate, morto a novantanove anni, e autore, a 94, del *Panathenaicus*, Cicerone ricorda Gorgia, operoso sino al giorno della morte, a 107 anni di età, e gli attribuisce un elogio della vecchiaia *praeclarum et docto homine dignum*¹². Le altre volte nelle quali fa cenno dei Sofisti, Cicerone esprime, invece, giudizi generalmente negativi. In essi accomuna talvolta tutti i Sofisti, che egli reputa avere costituito un gruppo omogeneo per dottrina e costumi e colloca in una precisa prospettiva storica. Questa convinzione traspare in più occasioni¹³, ma emerge con maggiore chiarezza nel *Brutus*, in cui Cicerone storicizza gli inizi della Sofistica e il suo sviluppo e, richiamandosi all'autorità di Aristotele, ne colloca le origini in Sicilia, dopo la caduta dei tiranni, con Tisia e Corace, e ne indica l'acmé nell'azione di Protagora, Gorgia e Antifonte¹⁴. Qualche pagina più avanti Cicerone aveva nominato anche altri Sofisti (Trasimaco, Prodico e Ippia), aveva parlato di *multi magistri, alique multi*, li aveva collegati all'Ate-ne di Temistocle, di Pericle, di Teramene, quando si comprese la forza dell'eloquenza, *ut intellectum est quantam vim haberet*

accurata ... oratio, li aveva tutti contrapposti al loro grande avversario, Socrate¹⁵.

L'indicazione dei Sofisti come gruppo è evidente ancora in parecchi luoghi ciceroniani: in due passi del *de oratore*, uno, più breve, dove si condanna l'impudente contegno di coloro — primo fra tutti Gorgia — che sedevano sulla cattedra dinanzi ad una gran folla di discepoli e si dicevano pronti a dissertare su qualunque argomento venisse loro proposto¹⁶; un altro, più lungo e articolato, nel quale Cicerone ricorda i Sofisti come *illos veteres doctores auctoresque ... in omni orationis ratione versatos*, li cita singolarmente e, infine, li biasima per non avere lasciato ai posteri compiuta testimonianza del loro pensiero¹⁷. In un passo del *de finibus* i Sofisti — e ancora Gorgia è nominato a rappresentarli — vengono ulteriormente ricordati in contrapposizione a Socrate, come coloro che erano pronti a rispondere su qualunque materia¹⁸.

Nell'*Orator* Cicerone accenna ai discorsi dei Sofisti, «che non hanno niente da vedere con i dibattimenti forensi e appartengono al genere che i Greci chiamarono dimostrativo, il cui solo scopo è dilettae»¹⁹, e allude ad un genere proprio dei Sofisti, che si avvale di uno stile molle e artificioso, «stile più di parata che utile nella lotta, conveniente alla palestra, ma respinto dal foro»²⁰.

È, dunque, nitida e precisa l'immagine complessiva dei Sofisti disegnata da Cicerone: legati tra di loro in un indirizzo unitario, tutti maestri del dire e assertori di un modello di eloquenza *accurata et facta quodam modo*, svincolata da un codice morale perentorio e volta a sostenere qualsivoglia causa; perciò avversati da Socrate e dai suoi discepoli, sostenitori, al contrario, di una *philosophia in qua de bonis rebus et malis deque hominum vita et moribus disputatur*; tutti avvezzi ad un genere particolare di discorsi, destinati alla scuola e alla dimostrazione, non al foro e alla pratica politica; perciò tutti inclini ad uno stile specifico, armonioso e suadente, ma anche molle e artificioso. È un'immagine manifestamente derivata dalla tradizione dossografica greca, di origine platonico-aristotelica e sostanzialmente ostile alla Sofistica ed ai suoi singoli rappresentanti.

Questa ostilità trovava consonanza nel concetto che Cicerone andò maturando dell'oratore e del suo ufficio civile, nella profondità con la quale egli visse l'aspirazione, presente in ogni teoria latina dell'educazione, a risolvere l'opposizione tra *mores* e *artes* e a rintracciare la specificità dell'educazione romana nella pratica delle virtù nazionali. Anche se, assecondando anche in questo caso la sua inclinazione all'eclettismo e alla composizione dei contrasti, Cicerone accoglieva talvolta le istanze sofistiche e cercava di conciliarle con l'opposta visione platonica²¹, il suo risentito senso morale e il suo identificare l'oratore con il modello più alto del *civis* finivano col ricondurlo ad atteggiamenti di disapprovazione e di rifiuto.

Nel loro complesso, i giudizi di Cicerone sui Sofisti sono riconducibili a tre critiche principali: contro l'eloquenza d'apparato e di scuola, contro i loro virtuosismi eccessivi, contro la loro irreligiosità. La prima e la seconda di queste accuse sono tra loro più strettamente connesse (e ci è accaduto già di incontrarle insieme). La prima è anche la più frequente e si ritrova già nel giovanile trattato *de inventione*. Qui Cicerone non avanza ancora giudizi di valore. Nel secondo libro egli fa una rapida quanto neutra menzione di Tisia, *princeps atque inventor* della retorica²²; nel primo libro, trattando della *materia artis rhetoricae*, nomina Gorgia quale assertore della teoria sofistica secondo la quale l'oratore può discutere, con risultati ugualmente eccellenti, di qualsivoglia argomento²³. Le preferenze dell'autore vanno manifestamente alla teoria di Aristotele dei tre generi contro la gorgiana, che propone un'illimitata congerie di argomenti (*infinitam et immensam huic artificio materiam subicere videtur*), ma al ricordo dell'antico Sofista non si accompagna un'esplicita notazione negativa. Ben diverso è l'atteggiamento di Cicerone negli scritti successivi. Nel *de oratore* Gorgia è ancora ricordato, al pari che nel *de inventione*, da solo, come il primo ad avere attribuito al buon retore la capacità e il diritto di discutere su tutto, ma un simile principio viene ora giudicato, per bocca di Crasso, *impudentia* meritevole di irrisione e tanto più condannabile quanto più esso è entrato e rimane nella prassi generale²⁴; più oltre sono tutti i maggiori Sofisti — Ippia, Prodico, Trasimaco, Protagora — ad essere

accomunati a Gorgia nell'accusa²⁵. In un altro passo Gorgia e Trasimaco vengono contrapposti, con Isocrate, a Temistocle, Pericle e Teramene: questi, grandi interpreti di oratoria applicata all'azione, quelli, maestri di eloquenza scolastica²⁶. L'addebito di *impudentia* a Gorgia si ritrova nel *de finibus*, questa volta espresso in prima persona dall'autore e aggravato dal confronto con Socrate, *parens philosophiae* e irrisore di Gorgia e degli altri Sofisti²⁷. Nel *Brutus* — anche qui contrapposti a Socrate che ne respingeva le teorie — i Sofisti sono menzionati per la loro arrogante pretesa di sapere condurre alla vittoria, con la forza dell'eloquenza, le cause più sballate²⁸.

La seconda critica — quella rivolta alle tecniche formali dei Sofisti — compare particolarmente nell'*Orator*. Grande re-tore e grande oratore, quale egli fu, signore della parola e attento ai lenocini dello stile non meno che alla forza dei concetti, certamente Cicerone non negava la legittimità dei ritrovati retorici e della loro fondazione teorica, ma ne deplorava gli abusi. Cicerone insiste nel rilevare la differenza tra l'eloquenza forense e quella epidittica, che è *genus proprium sophistarum*²⁹ e che i Sofisti cercarono di introdurre nel foro³⁰, mentre esso non è destinato alla competizione pubblica, ma all'ostentazione e alla scuola³¹. Per tale sua natura esso mira al diletto ed è perciò aperto agli ornamenti e agli artifici³². Di questi furono primi maestri, non senza abusarne, Trasimaco di Calcedonia e Gorgia di Lentini; più ancora cadde nell'eccesso Teodoro, sfrenato nell'uso lussureggiante delle parole e del ritmo³³.

Infine, Cicerone rinfaccia ai Sofisti il loro ateismo. L'imputazione ricorre più volte nel *de natura deorum* e coinvolge, con i due Sofisti Protagora e Prodico, il poeta Diagora di Melo e il discepolo di Aristippo, Teodoro di Cirene. A questi due è attribuita una più risoluta professione di miscredenza, mentre Protagora è accusato piuttosto di agnosticismo, per avere affermato non esserci prove né sull'esistenza degli dei né sulla loro inesistenza. A Prodico si fa risalire la tesi, precorritrice di teorie evermeristiche, che gli dei non siano altro che le forze benefiche della natura³⁴.

3. — Le notizie riferite da Cicerone sui Sofisti e le valutazioni da lui proposte ritornano negli scrittori successivi, dei quali egli costituisce la fonte principale e, il più delle volte, l'unica. Ma in nessuno di essi troviamo uguale frequenza e varietà di indicazioni; in nessuno troviamo compresenti i tre aspetti che, come abbiamo mostrato, Cicerone rilevò e criticò nell'opera dei Sofisti. Gli scrittori dell'età imperiale si ricordano assai poco degli antichi Sofisti. Continua ad essere criticato il precetto protagoreo che il retore può discutere di tutto con efficacia: ne fanno cenno Seneca³⁵ e, con più pungente giudizio, Gellio. Questi dedica due capitoli a Protagora, narrandovi due gustosi aneddoti sui rapporti del Sofista con Democrito e sulla causa da lui intentata ad un discepolo moroso³⁶. Se egli fa di Protagora il più acuto tra i Sofisti (*acerrimus sophistarum*), lo proclama anche «filosofo non vero» (*insincerus quidem philosophus*) e pronto ad insegnare per un grosso stipendio come più saldo l'argomento peggiore³⁷.

Ma quando si prescinda da Gellio e dagli scrittori «tecnici», cioè da Quintiliano e dai trattatisti di retorica e di grammatica, il ricordo dei Sofisti nella letteratura imperiale si riduce a ben poca cosa. Frontone accenna a Protagora, Polo, Trasimaco e agli altri Sofisti, per sottolineare che Socrate altro non fece, nell'irretirli con i suoi argomenti, se non servirsi degli artifici della retorica³⁸. Ammiano menziona Protagora e la sua città, Abdera, descrivendo la Tracia e il mare Pontico; nomina Tisia e Gorgia, che definirono l'oratoria arte della persuasione, e Antifonte, che per primo ricevette denaro a compenso di una orazione di difesa; diversamente da Gellio, attribuisce a Ippia di Elide, e non a Protagora, la palma del Sofista più acuto, *sophistarum acerrimus*, e ne ricorda la memoria prodigiosa, dovuta forse a miracolose pozioni³⁹. Difendendo la scelta dei personaggi chiamati a dialogare nella sua opera, non tutti contemporanei, Macrobio ricorda che Platone fa discutere Paralo e Santippo, figli di Pericle, con Protagora durante il suo secondo soggiorno ateniese, quantunque i due fossero morti da tempo⁴⁰.

Neanche i trattatisti dedicano molta attenzione ai Sofisti. Nello stesso Quintiliano non troviamo niente di più che in Cicerone. Sono i medesimi nomi e le medesime indicazioni, da

Tisia e Corace, menzionati come i primi teorici della scienza retorica, a Gorgia (nominato più di ogni altro), a Protagora, Ippia, Trasimaco e Prodicò. Quintiliano non colloca i Sofisti in una prospettiva negativa. Egli ne discute tecnicamente, apprezzando in loro i primi maestri di quella precettistica retorica che a lui appare indispensabile alla formazione dell'oratore, mentre non scorge, o non rileva, elementi di opposizione al suo ideale di oratore, il catoniano *vir bonus dicendi peritus* trasmessogli dal suo grande e confessato modello, Cicerone, e da lui rivestito (specialmente nel dodicesimo libro) dei panni del sapiente stoico⁴¹. Soltanto in un caso cogliamo una notazione di dissenso, a proposito dell'uso eccessivo fatto da Gorgia di sinonimi e contrari⁴².

Ancora meno troviamo nei trattatisti successivi a Quintiliano. Aquila Romano ascrive a Gorgia il merito di essersi servito per primo delle figure volte ad ornare il discorso e, per così dire, a pitturarlo (*quasi ad pingendam orationem*), ma gli rimprovera anche di averne abusato sino ad ingenerare il fastidio, dopo il primo interesse⁴³. Mario Vittorino riporta e commenta il passo ciceroniano del *de inventione* sulla teoria gorgiana della materia — *infinita et immensa* — propria della retorica e perciò del diritto del retore a dissertare di ogni tema possibile⁴⁴.

Come si vede, nella letteratura imperiale non solo la presenza dei Sofisti è molto esigua, persino a livello di aneddotica, ma appare anche sfumare e scomparire l'ostilità che accompagna la loro memoria nella tradizione greca e in quella latina con Cicerone. L'unica voce irridente è quella di Gellio, forse perché egli era stato discepolo del platonico Tauro, più probabilmente perché operavano in lui i temi del grande dibattito sui filosofi e gli intellettuali che fu centrale nella seconda Sofistica. Saranno invece gli scrittori cristiani — sia pure con sempre scarsa attenzione e in modo del tutto episodico e incidentale — a riprendere taluni spunti e giudizi ciceroniani, e a dare del sofista e del sofistico una valutazione definitivamente negativa.

4. — Condannabile per le sue stesse origini pagane e per il ricorso costante alla mitologia, la Sofistica (l'Antica come la

Nuova), non poteva non apparire riprovevole alla luce della dottrina cristiana, che, da Tertulliano alla prima letteratura monastica, celebrò sempre la *rusticitas* e la *simplicitas piscatorum*. Educati ad essa nelle scuole pagane, i cristiani si servirono della retorica come strumento della loro apologetica, ma non legittimarono mai in sede teorica l'enfasi dello stile e la ricerca degli ornamenti. «Non nella lingua» — scrive Lattanzio in un passo paradigmatico delle *Institutiones* — «è la sapienza, ma nel cuore, e non importa di quale stile tu ti serva. Noi cerchiamo cose, non parole. Né discutiamo del grammatico o dell'oratore, la cui scienza è in qual modo sia bene parlare, ma discutiamo del sapiente, la cui dottrina è in qual modo sia opportuno vivere»⁴⁵.

Il primo scrittore cristiano di lingua latina, Tertulliano, nel quale il sofistico si sposò, con più naturalezza che in ogni altro autore cristiano, alla dirompente energia del pensiero, sembra ricordare dei Sofisti solo le dottrine relative all'anima⁴⁶. Egli fa il nome di Protagora discutendo la dottrina dell'ἡγεμονικόν⁴⁷ e quello di Antifonte, autore di un trattato sull'interpretazione onirica, trattando del significato dei sogni profetici⁴⁸. Sia l'una che l'altra citazione è troppo rapida per essere realmente significativa; della seconda va segnalata la fortuna che essa trovò in scrittori successivi, sino a Fulgenzio⁴⁹.

In Minucio Felice ritorna il tema dell'ateismo dei Sofisti. Nella tirata di Cecilio contro i cristiani, avversari degli antichi dei, con Teodoro di Cirene e Diagora, che negarono risolutamente l'esistenza degli dei e perciò tolsero dalla società il timore divino e la pietà religiosa che concorrono a governarla, Minucio ricorda Protagora, che discusse con più cautela della divinità, ma non evitò che gli Ateniesi lo esiliassero e ne bruciassero pubblicamente gli scritti⁵⁰. Più in là, trattando dell'evemerismo e ribadendo, per bocca di Ottavio, il concetto che gli dei non sono che uomini resi divini, Minucio cita il sofista Prodico per avere parlato di coloro che sono stati divinizzati, i quali «viaggiando e scoprendo nuovi alimenti riuscirono utili agli uomini»⁵¹. La tradizione sull'ateismo di Protagora viene riproposta da Lattanzio, che riprende il passo di Minucio e come lui (e Cicerone, fonte comune), attribuisce al Sofista dubbi sul-

l'esistenza divina, a Diagora e Teodoro la perentoria negazione degli dei ⁵².

Non meno interessante è il vario uso che fanno gli scrittori cristiani del termine *sophista*. Esso ricorre più volte in Tertulliano, adoperato ironicamente ad indicare il filosofo. È significativo un passo del *de anima* nel quale Tertulliano definisce le ragioni del contrasto profondo tra i cristiani e i filosofi. Questi sono perniciosi sia come maestri dei pagani sia come patriarchi degli eretici. Lo scrittore conclude sarcasticamente che errò Cristo a mandare come messaggeri del Vangelo i suoi apostoli semplici e illetterati anziché i filosofi: *Erravit et Christus piscatores citius quam sophistam ad praeconium emittens* ⁵³. L'antitesi qui espressa tra la divina semplicità del messaggio cristiano e la fallace scienza dei filosofi avrà largo seguito nella letteratura patristica, ma nessuno degli scrittori che imiteranno il passo tertulliano manterrà l'ironico termine *sophistes* presente nel modello ⁵⁴. E ancora nel *de anima* è forse con notevole malizia che viene chiamato *sophista* Pitagora, se Tertulliano aveva presente la tradizione secondo la quale Pitagora fu il primo a darsi il nome di filosofo ⁵⁵. Accanto ad altri casi nei quali *sophista* continua ad essere usato spregiativamente ⁵⁶ e a qualche altro in cui il termine è impiegato in modo neutro, senza significato negativo ⁵⁷, si registra anche un caso nel quale esso ha senso laudativo ⁵⁸.

Sophista si incontra nei versi di Prudenzio, e sempre con significato chiaramente spregiativo. *Sophistae saeculi* e *sophistae barbati* vengono chiamati i dotti pagani che rifiutano la fede di Cristo e restano legati ad una vana e stolta scienza; *sophistae* sono detti dai loro avversari gli stessi cristiani, incolpati di essere spinti da una nuova dottrina a negare gli dei del passato e il loro culto ⁵⁹. Nell'*Ambrosiaster* sono chiamati *sophistae* i sapienti di questo mondo, che pretendono di possedere sapienza e saggezza, mentre non sanno guardare dentro di sé né ascoltare la parola del Signore ⁶⁰.

Arnobio chiama *sophistica ostentatio* il vacuo lusso degli artifici formali e attribuisce ai *sophisticarum disputationum colores* l'ufficio di adornare non la verità, ma soltanto la sua vana apparenza ⁶¹. Priscilliano, proclamando che la Scrittura è verità

divina e non ammette manomissioni e discussioni, conclude che non vi è dunque, a proposito, *de sophisticis quaestio*⁶².

Il caso ideologicamente più significativo è il versetto dell'Ecclesiastico nel quale, tra le varie categorie di maestri che vengono passati in rassegna, viene ricordato «colui che sa parlare, che è abile nei discorsi» (σοφίζόμενος ἐν λόγοις), ma non si nutre di vera sapienza. La frase dei Settanta⁶³ viene resa nella vulgata geronimiana con un'espressione (*qui sophisticè loquitur*) nella quale l'avverbio *sophisticè* sposta in senso più marcatamente negativo il significato del versetto⁶⁴.

Sostanzialmente neutro è, invece, l'aggettivo *sophisticus* in due scrittori mondani, Ausonio e Sidonio Apollinare. Il primo, celebrando la feconda scrittura di Simmaco, oltre che la proprietà virgiliana, la ricchezza ciceroniana, la grazia esopica, gli entimemi demostenici, ne loda anche *sophisticas Isocratis conclusiones*, mentre, definendo il carattere di un proprio scritto, rileva l'assenza in esso di figure sofistiche e di *sophistica leuitas*⁶⁵. Sidonio ascrive a merito del vescovo di Riez, Fausto, quello di non agghindarsi da filosofo, *non caesariem pascere neque pallio aut clava uelut sophisticis insignibus gloriari*. Ma più che la presenza del vocabolo *sophisticus*, nel lungo brano sidoniano è da segnalare l'assenza di nomi di Sofisti. Dopo l'Accademia di Platone, sono qui citati filosofi grandi e meno grandi, tutti alla rinfusa, da Speusippo ad Arato, da Zenone ad Epicuro, Diogene, Socrate, Aristotele, Senocrate, Eraclito, Democrito e altri ancora, dagli Stoici ai Cinici e ai Peripatetici⁶⁶. Che nessuno dei Sofisti sia ricordato in questo passo, che compone come un «canone» filosofico della tarda antichità, è significativo. Questo silenzio conclude — alla fine del V secolo e per giudizio di questo letterato mediocre che fu Sidonio Apollinare, ma straordinario testimone dei *media* culturali del suo tempo — la storia dell'assai scarsa fortuna che i Sofisti incontrarono nella cultura latina, e conferma la rimozione che questa ne fece dal novero dei propri modelli.

NOTE

¹ Philostr., VS 1, 481. Filostrato fa del nuovo movimento la continuazione dell'antica Sofistica e suggerisce di chiamarla non «nuova», ma «seconda Sofistica».

² Ph. De Lacy, *Plato and the Intellectual Life of the Second Century A. D.*, in G. W. Bowersock ed., *Approaches to the Second Sophistic*, Univ. Park, Pennsylvania 1974, p. 4.

³ Ma anche in greco σοφιστής, e più ancora i termini correlativi — σοφιστικός, σοφιστικῶς, σοφιστιάω e σοφιστεύω, σοφιστεία, σοφισμα — ricorrono con frequente significato peggiorativo. Numerosi esempi (Plutarco, Dione di Prusa, Marco Aurelio ecc.) in G. R. Stanton, *Sophists and Philosophers: Problems of Classification*, *AJPh* 94, 1973, pp. 350-364; su Dione v. P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina - Firenze 1978, pp. 152; 242 s.

⁴ Gell. 6, 3, 34.

⁵ *Ibid.* 35. Cf. anche 18, 13, 2: ...captiones quae sophismata appellantur.

⁶ Sen., *epist.* 111, 1-4; 45, 8.

⁷ Mar. Victorin., *rhet.* 1, 1 (p. 156, 21-25 Halm): *Dicendum... videtur, quae distantia sit inter rhetorem, sophistam et oratorem. Rhetor est, qui docet litteras atque artes tradit eloquentiae: sophista est, apud quem dicendi exercitium discitur: orator est, qui in causis privatis ac publicis plena et perfecta utitur eloquentia.*

⁸ Sen., *epist.* 111, 1 (p. 471 ed. Reynolds): *Quid vocentur Latine sophismata quaesisti a me. Multi temptaverunt illis nomen inponere, nullum haesit; videlicet, quia res ipsa non recipiebatur a nobis nec in usu erat, nomini quoque repugnatum est. Aptissimum tamen videtur mihi quo Cicero usus est: "cavillationes" vocat.*

⁹ Nella *rhetorica ad Herennium*, di poco precedente il ciceroniano *de inventione*, ci sono riferimenti a dottrine sofistiche, ma nessun nome viene fatto e nessun giudizio viene espresso sull'opera e la figura degli antichi Sofisti.

¹⁰ Cf. W. Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa*, «Klio» 21, 1927, pp. 350-360.

¹¹ Cf. B. Janzer, *Historische Untersuchungen zu den Redenfragmenten des M. Porcius Cato*, Würzburg 1936, pp. 2-4; H. H. Scullard, *Roman Politics, 220-150 B. C.*, Oxford 1973², p. 257. Alla rappresentazione di *voluptas* e *virtus* in Prodico accenna Quintiliano (9, 2, 36). Per un altro esempio si veda il passo di Gellio indicato sopra (note 4 e 5).

¹² Cato 5, 13: *Est etiam quiete et pure atque eleganter actae aetatis placida ac lenis senectus, qualem accepimus Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus, qualem Isocratis, qui eum librum, qui Panathenaicus inscribitur, quarto et nonagesimo anno scripsisse se dicit vixitque quinquennium postea. Cuius magister Leontinus Gorgias centum et septem complevit annos neque umquam in suo studio atque opere cessavit. Qui, cum ex eo quaereretur, cur tam diu vellet esse in vita: «Nihil habeo», inquit, «quod accusem senectutem». Praeclarum responsum et docto homine dignum.*

¹³ Cic., ac. 2, 23, 72: *Anaxagoras nivem nigram dixit esse. Ferres me, si ego idem dicerem? Tu ne si dubitarem quidem. At quis est? Num hic sophistes (sic enim appellabantur ii qui ostentationis aut quaestus causa philosophantur)? Maxima fuit et gravitatis et ingenii gloria. Anche se il passo non lascia distinguere con sicurezza se la definizione dei Sofisti come coloro che praticano la filosofia ostentationis aut quaestus causa si riferisce al gruppo storico dei Sofisti o alla categoria dei retori in generale, tuttavia l'accento al contemporaneo Anassagora fa pensare che Cicerone avesse in mente proprio gli antichi Sofisti. Cf. ancora inv. 2, 2, 6, dove Tisia viene indicato come iniziatore e fondatore, princeps atque inventor, di un'indirizzo.*

¹⁴ Cic., Brut. 12, 46-47: *...ait Aristoteles, cum sublati in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversiae nata, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse: nam antea neminem solitum via nec arte, sed accurate tamen et descripte plerosque dicere; scriptasque fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci: quod idem fecisse Gorgiam, cum singularum rerum laudes vituperationesque conscripsisset; quod indicaret hoc oratoris esse maxime proprium, rem augere posse laudando vituperandoque rursus adfligere: huic Antiphonem Rhamnusium similia quaedam habuisse conscripta; quo neminem umquam melius ullam oravisse capitis causam, cum se ipse defenderet, se audiente, locuples auctor scripsit Thucydides.*

¹⁵ Cic., Brut. 8, 28-31: *...ut intellectum est quantam vim haberet accurata et facta quodam modo oratio, tum etiam magistri dicendi multi subito exstiterunt. Tum Leontinus Gorgias, Thrasyarchus Calchedonius, Protagoras Abderites, Prodicus Ceus, Hippas Eleus in honore magno fuit; alique multi temporibus eisdem docere se profitebantur, adrogantibus sane verbis, quemadmodum causa inferior — ita enim loquebantur — dicendo fieri superior posset. His opposuit sese Socrates, qui subtilitate quodam disputandi refellere eorum instituta solebat verbis. Huius ex uberri-
mis sermonibus exstiterunt doctissimi viri; primumque tum philosophia non illa de natura, quae fuerat antiquior, sed haec, in qua de bonis rebus et malis deque hominum vita et moribus disputatur, inventa dicitur. Per l'accostamento — in questo caso in chiave di contrapposizione — a Temistocle, Pericle e Teramene cf. de orat. 3, 16, 59: ...erant quidam, iique*

multi, qui aut in re publica propter ancipitem, quae non potest esse se-
iuncta, faciendi dicendique sapientiam florerent, ut Themistocles, ut Pe-
ricles ut Theramenes aut quamvis minus ipsi in re publica versarentur,
sed ut huius tamen eiusdem sapientiae doctores essent, ut Gorgias, Thra-
symachus, Isocrates, inventi sunt, qui cum ipsi doctrina et ingeniis abun-
darent, a re autem civili et à negotiis animi quodam iudicio abhorrerent,
hanc dicendi exercitacionem exagitarent atque contemnerent.

¹⁶ Cic., de orat. 1, 22, 102 s.: ...«mihi nunc vos» inquit Crassus «tam-
quam alicui Graeculo otioso et loquaci et fortasse docto atque erudito
quaestiunculam, de qua meo arbitrātu loquar, ponitis? quando enim me
ista curasse aut cogitasse arbitramini et non semper inrasisse potius eo-
rum hominum impudentiam, qui cum in schola adsedissent ex magna
hominum frequentia dicere iuberent si quis quid quaereret? quod primum
ferunt Leontinum fecisse Gorgiam, qui permagnum quiddam suscipere ac
proferi videbatur, cum se ad omnia de quibus quisque audire vellet esse
paratum denuntiaret. postea vero vulgo hoc facere coeperunt hodieque
faciunt, ut nulla sit res neque tanta neque tam improvisa nec tam nova,
de qua se non omnia quae dici possunt profiteantur esse dicturos.

¹⁷ Cic., de orat. 3, 32, 126: ...illos veteres doctores auctoresque dicendi
nullum genus disputationis a se alienum putasse accepimus semperque
esse in omni orationis ratione versatos. Nei paragrafi che seguono (127-
130) vengono ricordati i singoli Sofisti e la loro versatilità, senza partico-
lari toni di censura. La conclusione è, invece, negativa: i Sofisti vengono
contrapposti (a parlare qui è Catulo) a Crasso, che fu oratore eccelso,
pur impegnandosi sempre nella guida della repubblica; al contrario illi
(sc. *sophistae*) nati in litteris, ardentes his studiis, otio vero diffluentes,
non modo nihil adquisierint, sed ne relictum quidem et traditum et suum
conservarint (131).

¹⁸ Cic., fin. 2, 1, 1-2: ...quando enim Socrates, qui parens philosophiae
iure dici potest, quicquam tale fecit? eorum erat iste mos, qui tum so-
phistae nominabantur, quorum e numero primus est ausus Leontinus Gor-
gias in conventu poscere quaestionem, id est iubere dicere, qua de re
quis vellet audire. audax negotium, dicerem impudens, nisi hoc institutum
postea translatum ad philosophos nostros esset. sed et illum, quem no-
minavi et ceteros sophistas, ut e Platone intellegi potest, lusus videmus
a Socrate.

¹⁹ Cic., orat. 11, 37: sed quoniam plura sunt orationum genera eaque
diuersa neque in unam formam cadunt omnia, laudationum scriptionem
et historiarum et talium suasionum, qualem Isocrates fecit Panegyricum
multique alii qui sunt nominati sophistae, reliquarumque rerum formam,
quae absunt a forensi contentione, eiusque totius generis quod Graece
ἐπιδεικτικὸν nominatur, quia quasi ad inspiciendum delectationis causa
comparatum est, non complectar hoc tempore.

²⁰ Cic., orat. 13, 42: dulce igitur orationis genus et solutum et fluens,

sententiis argutum, uerbis sonans est in illo epidictico genere quod diximus, proprium sophistarum, pompae quam pugnae aptius, gymnasiis et palaestrae dicatum, spretum et pulsum foro; v. anche 19, 65 e 27, 96.

²¹ Cf. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960, pp. 86-96.

²² Cic., *inv.* 2, 2, 6. Tisia sarà ricordato un'altra volta da Cicerone, assieme a Corace, in un passo del *Brutus* che costituisce la testimonianza principale sui due sofisti *Siculi* e la loro opera di fondatori della precettistica retorica: cf. nota 14.

²³ Cic., *inv.* 1, 5, 7.

²⁴ Cic., *de orat.* 1, 22, 102 s.: v. nota 16.

²⁵ Cic., *de orat.* 3, 32, 126: v. nota 17.

²⁶ Cic., *de orat.* 3, 16, 59: v. nota 15.

²⁷ Vedi nota 18.

²⁸ Vedi nota 15.

²⁹ Cic., *orat.* 11, 37; 13, 42: v. note 19 e 20.

³⁰ Cic., *orat.* 27, 96: *Hoc (sc. epidicticum genus) totum e sophistarum fontibus defluxit in forum, sed spretum a subtilibus, repulsum a grauibus, in ea de qua loquor mediocritate consedit.*

³¹ Cic., *orat.* 13, 42: v. nota 20.

³² Cic., *orat.* 12, 38: *...ab hac et uerborum copia alitur et eorum constructio et numerus liberiore quadam fruitur licentia; datur etiam uenia concinnitati sententiarum et arguti certique et circumscripti uerborum ambitus conceduntur; de industriaque non ex insidiis, sed aperte ac palam elaboratur, ut uerba uerbis quasi dimensa et paria respondeant, ut crebro conferantur pugnantia comparenturque contraria et ut pariter extrema terminentur eundemque referant in cadendo sonum; 19, 65: ...omnes eodem uolunt flores, quos adhibet orator in causis, persequi; sed hoc differunt quod, cum sit iis propositum non perturbare animos sed placare potius, nec tam persuadere quam delectare...; 27, 96: ...est enim quoddam etiam insigne et florens orationis pictum et expolitum genus, in quo omnes uerborum, omnes sententiarum illigantur lepores; 13, 42 (v. nota 20).*

³³ Cic., *orat.* 12, 39: *haec tractasse Thrasymachum Calchedonium primum et Leontinum ferunt Gorgiam, Theodorum inde Byzantium...; 13, 40: Thrasymachus minutis numeris uideretur et Gorgias, qui tamen primi traduntur arte quadam uerba iunxisse, Theodorus autem praefracior nec satis ut ita dicam, rotundus, primus instituit dilatare uerbis et mollioribus numeris explere sententias; 49, 165: ...in huius concinnitatis consecratione Gorgiam fuisse principem accepimus...; 50, 167: ...Gorgias, cuius in oratione plerumque efficit numerum ipsa concinnitas; 52, 175: ...princeps inueniendi fuit Thrasymachus, cuius omnia nimis etiam extant scripta numero.*

³⁴ Cic., *nat. deor.* 1, 1, 2: ...dubitare se Protagoras, nullos (sc. deos) esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt; 1, 12, 29: ...Protagoras, qui sese negat omnino de deis habere quod liqueat, sint non sint qualesve sint...; 1, 23, 63: Quid Diagoras, Atheos qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte deorum naturam sustulerunt? nam Abderides quidem Protagoras..., sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset "de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere", Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti... (questo passo sarà ripreso quasi testualmente da Minucio Felice e Lattanzio); 1, 42, 117-18: ...Diagoram aut Theodorum, qui omnino deos esse negabant, censes superstitiosos esse potuisse; ego ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse. horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur... Quid Prodicus Cius, qui ea quae prodesse hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Un aneddoto su Diagora e il suo ateismo Cicerone narra in 3, 34, 84.

³⁵ Sen., *epist.* 88, 43: Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.

³⁶ Gell. 5, 3; 10.

³⁷ Gell. 5, 3, 7: Is tamen Protagoras insincerus quidem philosophus, sed acerrimus sophistarum fuit; pecuniam quippe ingentem cum a discipulis acciperet annuam, pollicebatur se id docere quam verborum industria causa infirmior fieret fortior, quam rem Graece ita dicebat: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Nella valutazione di Protagora (cf. anche 5, 10, 3: ...Protagoram sophistarum acerrimum...) è forse un'eco di Cic., *nat. deor.* 1, 23, 63 Protagoras sophistes maximus, mentre più tardi Ammiano Marcellino userà le stesse parole per Ippia (16, 5, 8: ...Hippiam Eleum sophistarum acerrimum). Non è significativo il riferimento di Gell. 15, 20, 4 a Prodicus, ricordato rapidamente come maestro di retorica di Euripide.

³⁸ Fronto, *epist. ad M. Caes.* 3, 16, 2 (p. 48, ed. Van den Hout).

³⁹ Cf. Amm. 22, 8, 3; 30, 4, 3 e 5; 16, 5, 8.

⁴⁰ Macr., *Sat.* 1, 1, 6.

⁴¹ Quint., *inst.* 3, 1, 8 ss.: artium autem scriptores antiquissimi Corax et Tisias Siculi, quos insecutus est vir eiusdem insulae Gorgias Leontinus, Empedoclis, ut traditur, discipulus. is beneficio longissimae aetatis (nam centum et novem vixit annos) cum multis simul floruit, ideoque et illorum, de quibus supra dixi, fuit aemulus et ultra Socraten usque duravit. Thrasymachus Calchedonius cum hoc et Prodicus Cius et Abderites Protagoras, a quo decem milibus denariorum didicisse artem, quam edidit, Euathlus dicitur, et Hippias Elius, et, quem Palameden Plato appellat, Alcidas Elaites. Antiphon quoque, qui et orationem primus omnium

scripsit et nihilo minus artem et ipse composuit et pro se dixisse optime est creditus. etiam Polycrates, a quo scriptam in Socraten diximus orationem, et Theodorus Byzantius, ex iis et ipse, quos Plato appellat λογοδαιδάλους, horum primi communis locos tractasse dicuntur Protagoras, Gorgias, adfectus Prodicus, Hippias et idem Protagoras et Thrasi-machus; 2, 21, 21: Gorgias quidem adeo rhetori de omnibus putavit esse dicendum, ut se in auditoriis interrogari pateretur, qua quisque de re vellet. Altri cenni, ripetitivi rispetto a questi due passi o meramente aneddotici, in 2, 16, 3; 2, 17, 7; 3, 3, 4; 3, 4, 10; 3, 8, 9; 4, 1, 73; 9, 2, 36; 12, 10, 22; 12, 11, 21.

⁴² Quint., inst. 9, 3, 74: ...Gorgias in hoc immodicus...

⁴³ Aquila rhet., 21 (p. 29, 23-26, ed. Halm): Sunt igitur figurae elocutionis aliae ad ornandum tantum et quasi ad pingendam orationem accommodatae: quibus princeps Gorgias Leontinus usus est, sed sine modo. Et ideo brevi oratio eius, quae initio audientis novitate permoverat, fastidium meruit.

⁴⁴ Mar. Victor., rhet. 1, 5 (p. 174, 26-29, ed. Halm): "Nam Gorgias — inquit (sc. Cicero) — Leontinus, antiquissimus fere rhetor, omnibus de rebus oratorem optime posse dicere existimavit: hic infinitam et immensam huic artificio materiam subicere videtur"; ... (p. 175, 4-8): Nam Gorgias Leontinus antiquissimus fere rhetor. Hic oratorem dixit de omnibus rebus optime posse dicere: qui, ut videmus, a pleno excussit et excessit non ad id, quod habet modum, sed in infinitum. Denique hoc ipse Cicero ostendit; "hic infinitam" inquit "et immensam huic artificio materiam subicere videtur". Il lungo passo dell'*Orator* sull'origine del *numerus* e l'opera di Gorgia e Trasimaco è riportato testualmente, senza alcun commento, nei *Versus Rufini de compositione et de metris oratorum* (p. 581, 20-38 = Cic., *orat.* 52, 174 s.).

⁴⁵ Lact., inst. 3, 13, 5.

⁴⁶ Accanto alle classiche valutazioni di E. Norden (*Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1909, II, pp. 610 s.), H. Hoppe (*Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903, Einleitung), J. Lortz (*Tertullian als Apologet*, II, Münster 1928, pp. 190-192) cf. F. Sciuto, *La gradatio in Tertulliano*, Catania 1966, che analizza con molta finezza questa figura retorica come espressione della mentalità sofistica di Tertulliano.

⁴⁷ Tert., *anim.* 15, 6 (CChL 1, 1, p. 802): ...*homini sanguis circumcordialis est sensus. Etiam Protagoras, etiam Apollodorus et Chrysippus haec sapiunt...* I manoscritti tramandano concordemente la lezione *Protagoras*; taluni studiosi, tuttavia, hanno ritenuto errata la lezione e proposto di leggere *Pythagoras* (Diels) o *Praxagoras* (Pamelius, Junius): cf. J. H. Waszink, comm. al *De anima*, Amsterdam 1947, p. 229.

⁴⁸ Tert., *anim.* 46, 10: *Quanti autem commentatores et affirmatores in hanc rem? Artemon Antiphon Strato Philochorus Epicharmus Serapion*

Cratippus Dionysius Rhodius Hermippus, tota saeculi litteratura. Altrove (ieiun. 46, 10) Tertulliano chiama *sophistae* gli interpreti dei sogni.

⁴⁹ Fulg., *myth.* 1, 14: *illi qui de somniorum interpretatione scripserunt sunt Antiphon, Filocorus et Artemon et Serapion Ascalonites.* Altri Sofisti non appaiono in Tertulliano. Ippia di Elide è in *apol.* 46, 16, secondo la lezione dei codd. deteriori: *Ichthys* (dett. *Hippias*) *dum civitati insidias disponit, occiditur* (CChL 1, 1, p. 162). Per accogliere la lezione *Hippias* contro l'autorità della tradizione manoscritta occorrerebbe supporre (come fa J. P. Waltzing: *Tertullien, Apologétique*, Paris 1931, pp. 293 s.) che Tertulliano abbia fatto confusione e attribuito a Ippia sofista un particolare che la tradizione attribuisce al figlio di Pisistrato, tiranno di Atene. È peraltro sintomatico che lo scrittore non abbia incluso i Sofisti nella ricca galleria di filosofi che egli menziona in questo capitolo, da Talete agli stoici. In *adv. Prax.* 3, 6 e in *scorp.* 15, 6 troviamo nominato, unito sia nel primo che nel secondo caso allo gnostico Valentino, un Prodicò del quale non sappiamo nulla, ma che, ovviamente, non è l'antico sofista.

⁵⁰ Min. Fel. 8, 2 s.: *Sit licet ille Theodorus Cyrenaeus, vel qui prior Diagora Melius, cui ἄθεον cognomen adposuit antiquitas, qui uterque nullos deos adseverando timorem omnem, quo humanitas regitur, venerationemque penitus sustulerunt: numquam tamen in hac impietatis disciplina simulatae philosophiae nomine atque auctoritate pollebunt. Cum Abderitam Protagoram Athenienses viri consulte potius quam profane de divinitate disputantem et expulerint suis finibus et in contione eius scripta deusserint, quid? homines..., homines, inquam, deploratae, illicitae ac desperatae factionis grassari in deos non ingemescendum est?* Minucio dipende manifestamente da Cicerone: v. nota 34.

⁵¹ Min. Fel. 21, 2: *Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt.*

⁵² Lact., *inst.* 1, 2, 2: *...Protagoras qui deos in dubium vocavit et postea Diagoras qui exclusit et alii nonnulli qui non putauerunt deos esse quid aliud effecerunt nisi ut nulla esse providentia putaretur?; ira 9, 1 s.: ...primus omnium Protagoras extitit temporibus Socratis qui sibi diceret non liquere utrum esset aliqua diuinitas necne, quae disputatio eius adeo impia et contra ueritatem et religionem iudicata est, ut et ipsum Athenienses expulerint suis finibus et libros eius in contione exusserint; ibid. 7: ...extitit Melius quidam Diagoras qui nullum esse omnino deum diceret, ob eamque sententiam nominatus est atheus, item Cyrenaeus Theodorus, et ambo quia nihil noui poterant reperire omnibus iam dictis et inuentis, maluerunt contra ueritatem id negare in quo priores uniuersi sine ambiguitate consenserant; ibid. 10, 47: ...nec sit quisquam qui Diagorae Theodorique sententiam... praeferre audeat...*

⁵³ Tert., *anim.* 3, 3.

⁵⁴ Cf. Hier., *homil. in Io. Evang.* 1, 1-14, 93 ss. (CChL 78, p. 519): *legimus Platonem, legimus ceteros philosophos. Piscator noster inuenit, quod phi-*

losophus non inuenit; Tract. de Ps. 143, 252 ss. (p. 321): nolumus eloquentiam Platoniam, sed uolumus simplicitatem apostolicam piscatorum; Tract. de Ps. 81, 206 ss. (p. 89): Misisti Petrum, Petrum piscatorem, qui dimiserat et retem, qui ab opere callosam habebat manum. Non misisti oratorem, non misisti philosophum: misisti hominem rusticanum, hominem piscatorem. Iste piscator, iste rusticanus de Hierosolyma perrexit Romam: et rusticanus cepit Romam, quam eloquentes capere non potuerunt. Agostino riprende lo spunto tertulliano, ma per concludere che anche i filosofi finiscono conquistati dalla verità di Cristo: Aug., *civ. 22, 5* (CChL 48, p. 810, 20-26). Per altri esempi v. Waszink, p. 119.

⁵⁵ Tert., *anim. 28, 2*. La notazione è di Waszink, p. 357.

⁵⁶ Tert., *apol. 47, 2: quis poetarum, quis sophistarum qui non omnino de prophetarum fonte potaverit...; idol. 9, 7: Post euangelium nusquam inuenias aut sophistas aut Chaldaeos aut incantatores aut coniectores aut magos, nisi plane punitos: qui il sophistes è equiparato ai maghi, indovini ecc.*

⁵⁷ Tert., *ieiun. 7, 7: Circa somnium regis Babylonis omnes turbantur sophistae: qui sophistae sono gli interpreti dei sogni (v. nota 48); pall. 6, 2: De meo uestiuntur... et grammaticus et rhetor et sophista et medicus et poeta...*

⁵⁸ Tert., *adv. Val. 5, 1: ...Miltiades, ecclesiarum sophista.*

⁵⁹ Prud., *perist. 10, 404; 608; c. Symm. 2, 890.*

⁶⁰ Ambrosiast., *in I Cor. 15, 39* (PL 17, 282); *in Galat. 2, 1-2* (p. 366).

⁶¹ Arn., *nat. 1, 59* (p. 54, 22 s., ed. Marchesi); *5, 33* (p. 291, 3 ss.).

⁶² Priscill., *tract. 3* (CSEL 18, p. 48, 12 ss.).

⁶³ *Septuaginta. Sapientia Iesu filii Sirach, 37, 20* (Vetus Testam. Graecum, ed. J. Ziegler, XII, 2, p. 297).

⁶⁴ Eccli. 37, 23 s.: *Est qui sophisticè loquitur et odibilis est; in omni cibo voluptatis defraudabatur.*

⁶⁵ Auson., *epist. 1* (p. 234, 15 ss., ed. Prete); *Techn. 1* (p. 126, 6), *2* (p. 127, 7 s.).

⁶⁶ Sidon., *epist. 9, 9, 13-15.*

FRANCESCO DONADI

CONSIDERAZIONI IN MARGINE ALL'ENCOMIO DI ELENA

...Elle ouvrit les bras et tomba sur sa poitrine; puis, ayant levé la tête vers lui, ils s'embrassèrent longtemps. Il pensait: «C'est plus facile que je n'aurais cru. Ça va très bien».

(Da G. De Maupassant, *Bel-Ami*).

Molto di quanto si è scritto su Gorgia, e sull'*Encomio di Elena* in particolare, è da rivedere, e in parte da riscrivere¹. Le cause: si sono sopravvalutati, ai fini della ricostruzione del pensiero gorgiano, i testi più strettamente "filosofici" (peraltro tramandati per via indiretta, con le inevitabili interferenze di scuola), sugli scritti "letterari" (*l'Encomio* e *l'Apologia di Palamede*), trasmessi per via diretta, meno soggetta a fenomeni di distorsione. Si è privilegiata l'attività esegetica senza tenere in alcun conto la qualità dei testi-base; *l'Encomio* in particolare è illeggibile per estese aree di testo nelle edizioni canoniche Diels-Kranz e Untersteiner², svisato com'è da una fittissima schiera di opinabili interventi congetturali; per contro le due edizioni si fondano su due soli testimoni, e liquidano sommariamente buona parte degli esclusi come *recentiores*. L'accettazione acritica delle edizioni del Diels, dell'Untersteiner soprattutto, ha prodotto non pochi guasti: perché la prima risente di un eccessivo carico d'anni e della necessità di un aggiornamento documentario (del resto problematico in sillogi così eterogenee per autori,

tradizioni, problemi esegetici); al prudente conservatorismo, che rende a tutt'oggi accettabile il testo dell'*Encomio* offerto dal Diels-Kranz, si contrappone, nell'Untersteiner, la disinvolta manipolazione del testo tradito, tanto che molte soluzioni critiche sembrano frutto non di induzione e di severo confronto col materiale manoscritto, ma dedotte da una interpretazione filosofica a priori³. Ancora: gli studiosi dispongono di traduzioni dell'*Encomio* (e del *Palamede*) del tutto insoddisfacenti; non si può tradurre Gorgia come Aristotele, data l'ovvia considerazione che in Gorgia retorica e filosofia sono termini strettamente intranodati, e lo stile fortemente straniato dell'*Encomio* riflette una visione del mondo in cui il discorso, svuotato da ogni garanzia di veridicità, può solamente sedurre, e i contenuti si risolvono interamente nella loro forma: mentre le edizioni in circolazione sono per lo più delle versioni-esegesi, a un grado zero di dignità stilistica⁴.

Di fronte a questa serie di difficoltà, lo studioso che s'accosti all'*Encomio* ha una sola strada da seguire, preliminare a qualsiasi lavoro di ricostruzione testuale: la disinfestazione del dettato dagli interventi congetturali che nel corso dei secoli si son venuti depositando sullo scritto⁵. Va sistematicamente combattuta la congettura che mira a mimetizzarsi nel testo, a farsi gorgiana anche lei: l'operazione rientra nel gusto ottocentesco per la "riproduzione in stile", e trova cospicui riscontri nell'ecclettismo dell'epoca. Il filologo deve dunque proporre al filosofo un testo ripulito dalle incrostazioni congetturali, attenendosi fin dove possibile alla tradizione, e ricorrendo alla congettura solo in caso estremo, quando essa sia indispensabile a sostenere il senso, altrimenti incomprensibile; ma essa, una volta rivelatasi necessaria, deve rispettare due condizioni: dal punto di vista dei contenuti concettuali, non deve in alcun modo forzare o modificare il senso del testo (anche se apparentemente astruso); dal punto di vista formale, ha da essere a un grado zero di elaborazione stilistica, a far risaltare lo scarto fra Gorgia e la congettura gorgiana: che in alcun modo deve essere mimetica, al contrario deve denunciare a chi legga *la sua falsità, e nel contempo la sua plausibilità*; come si fa oggi con pratica di routine nella tecnica del restauro, dove una discreta superficie grigia, con ab-

bozzati i contorni delle figure, denuncia in quel punto il guasto dell'affresco, e ne suggerisce discretamente le linee di continuità.

* * *

Si tracciano ora le linee di forza di una interpretazione dell'*Encomio* che prendono le mosse, appunto, da un problema di critica testuale⁶. Nella *prothesis*⁷ Gorgia aveva elencato, sommariamente, come d'uso, i capi della difesa, prima di darne trattazione dettagliata: Elena era da scagionarsi, o perché (1) era stata vittima di una volontà trascendente (fosse questa da identificarsi negli dei, nel fato o nella *tyche*); o perché (2), contro la sua volontà, era stata rapita e da una forza non più divina, ma umana; o (3) perché sedotta dal *logos* di Paride (λόγῳ πεισθεῖσα), o infine (4), perché presa d'amore (ἔρωτι ἀλοῦσα)⁸. In meditato crescendo, le forme più efficaci di conquista sono apparentemente le più disarmate. Significativamente, la *comprehensio*, ricapitolazione conclusiva del tema trattato, vede rovesciati i termini della trattazione, che vengono elencati questa volta in ordine d'importanza⁹. Dalla volontà di forze trascendenti, quali che siano, cui Elena non può opporsi, dalla violenza tutta esteriore dell'uomo (punti sui quali Gorgia scivola rapidamente)¹⁰, si entra nel cuore della trattazione, alla seduzione della parola, che nello spazio incantatore del discorso costruisce l'artificioso consenso dell'interessata; e all'*eros* infine, divinità o malattia dei mortali che sia, che colpisce Elena al punto da indurla a seguire Paride. Tuttavia la quarta causa per cui Elena abbandonò Menelao (ἔρωτι ἀλοῦσα), è, come si è provato in altro luogo, congettura umanistica di Costantino Laskaris¹¹: l'integrazione appare necessaria, e colma una lacuna comune a tutta la tradizione manoscritta¹². Nell'edizione dell'*Encomio* a cura di chi scrive l'innovazione è stata accolta nel testo, perché, recepita fin dall'*editio princeps*¹³, si è per così dire naturalizzata con esso, e ne è diventata parte integrante. Certo più allettante e legittima appare la sfortunata integrazione dell'Immisch, che scriveva, come quarta causa, ἡ ὅψει ἐρασθεῖσα, «innamoratasi a causa del suo aspetto»¹⁴. La congettura poggia su valide ragioni:

in effetti, assumere *eros* come quarto e decisivo motivo per scagionare Elena, è una tautologia, e sposta la trattazione dalle cause (Elena fece quel che fece per volontà degli dei, per violenza umana, etc.), agli effetti: anche il *logos* infatti, in virtù della *dynamis* che gli è propria, può, se non innamorare, certamente sedurre, senza peraltro che la seduzione sia assunta come terza causa per difendere Elena. Se accettiamo la congettura del Laskaris, con singolare, ma non impossibile asimmetria, la causa (l'*opsis* di Paride), lascia luogo all'effetto (l'*eros* di Elena)¹⁵. La genesi dell'intervento laskariano è da ricondurre all'esordio del S 15, in cui Gorgia scrive:

passerò ora a trattare la quarta causa con una quarta argomentazione... Se fu amore a provocare tutto questo, non sarà difficile che sfugga all'accusa per la colpa che le viene imputata. Infatti le nostre percezioni visive non sono quali noi le vogliamo, *ma quale a ciascuna è dato di essere*; ed è attraverso lo sguardo che l'anima si plasma anche nel carattere¹⁶.

E' evidente che la quarta causa per cui Elena fece quel che fece non è *eros*, che ne è la conseguenza, ma *opsis*¹⁷, il cui potere è così terribile, che è in grado perfino, dice Gorgia, di far uscire di senno. E allora emerge chiara la ragione della distribuzione in crescendo di *logos* e *opsis*, in quanto la *dynamis* di quest'ultima è di gran lunga la più potente. Negato l'Essere, il *logos* è pura forza psicagogica, che attrae e rapisce; e allora Elena vien sedotta dal discorso di Paride. "Seduzione" vale consenso all'interno di un mondo artificiale, costruito sull'inganno del linguaggio; *eros*, al contrario, nasce dove ha fine il discorso, quando Elena tace, di fronte all'ineffabile *opsis* di Paride. L'amore è già deciso al primo sguardo, come sempre. Il resto è alibi. Perché *eros*, per Gorgia, si fonda sull'unico fenomeno non adulterabile e non soggetto a distorsioni, «ciò che vediamo» (*opsis*). *Eros* è la risultante dell'incrocio casuale e irripetibile, sotto il segno del *kairós*, di due sguardi, che scambievolmente assumono il ruolo di soggetto vedente ed oggetto veduto¹⁸. E allora, questa immaginaria difesa di Elena non si limita ad essere un lucido esercizio volto a dimostrare i poteri del *logos*, ma si rivela una vera e propria meditazione sulla *dynamis* delle singole attività sensoriali, nel doppio ruolo attivo (parlare, rappresentare), e passivo (udire, vedere); e nel contempo svolge e illustra, nella

parabola di Elena, il dramma del conoscere, quale è affrontato nello scritto *Sul non essere o della Natura*:

E anche ammesso che (ciò che esiste) venga rappresentato, non può essere comunicato a un altro. Se, infatti, le cose che esistono sul fondamento di una realtà posta al di fuori di noi possono essere oggetto della vista e dell'udito e di un'universale percezione, *e di esse quelle visibili sono percepibili per mezzo della vista...* come mai potrebbero venir rappresentate a un altro? Infatti, il mezzo con cui otteniamo questa rappresentazione è la parola, ma la parola non coincide con le cose che sono dotate di una reale esistenza; dunque, noi rappresentiamo agli altri *non le cose che esistono, ma la parola*, che è altra da ciò che è reale¹⁹.

Risulta evidente la sfasatura prospettica in cui son caduti molti esegeti dell'*Encomio*, che hanno messo a fuoco pressoché esclusivamente il tema del *logos* (ai fini di una ricostruzione di una poetica pre-platonica)²⁰, mentre quel che sta a cuore a Gorgia è, piú che la singola *dynamis* di *logos* e *opsis*, il loro reciproco rapporto: e se il *logos* è *δυνάστης μέγας, μέγιστη* è l'*opsis*, perché essa garantisce l'unica conoscenza non fallace dei fenomeni, una volta che sia coniugata con l'occasione, il *kairós*. Il *logos* per contro è mediazione infedele che si interpone tra la percezione soggettiva del fenomeno e la sua comunicazione ad altri: infedele, perché traduce *ciò che si vede in ciò che si sente, vale a dire in un sistema di segni non omogeneo con il codice ottico di partenza*²¹. Per paradosso, bisognerebbe rappresentare «cose con cose», e «parole con parole»²². Per cui: la forma d'arte per eccellenza è la tragedia, ma solo in quanto rappresentata, e non in quanto letta. La sua efficacia è data dall'omogeneità tra il suo linguaggio, che è «ciò che si vede», e l'oggetto rappresentato: il ridimensionamento del ruolo della parola, che è subordinata all'immagine, chiede al pubblico un grado infinitamente minore di astrazione simbolica, una sorta di comportamento passivo di fronte alla rappresentazione. Ed è questo primato della visione, teoricamente ribadito per la prima volta, e in maniera così ferma, che tutti cercheranno di esorcizzare, a partire da Aristotele; che in polemica con Gorgia, svaluta l'*opsis* considerandola elemento extra-poetico, aprendo quindi la strada alla fruizione del dramma attraverso la lettura. E nei secoli successivi, dai padri della Chiesa ai predicatori del

'600, la battaglia contro «ciò che si vede», e l'asserzione del primato della scrittura, ribadiranno la paura nei riguardi di uno strumento di comunicazione di enorme efficacia, e per giunta difficilmente mistificabile e controllabile. La polemica contro il teatro, che percorre in forma più o meno acuta tutta la storia occidentale, riflette posizioni sostanzialmente repressive, che ben illuminano il successo della *Poetica* aristotelica e l'oblio della cifrata operetta gorgiana.

Si torni ad Elena (la sua difesa volge ormai all'epilogo): essa è inerme di fronte all'*opsis* di Paride²³, che parla un *linguaggio anteriore al discorso*, e non riducibile ad esso²⁴. Nell'incontro, voluto dal caso (τύχη), si innamorano: *eros* e *opsis* vengono a costituire una equazione inscindibile... Si spengono i lumi sulla giocosa difesa di Elena, παίγνιον²⁵, dice Gorgia. Ma in quel gioco non v'è traccia dell'edulcorata eloquenza dell'*Encomio* isocrateo (Isocrate poco sembra capire dello scritto gorgiano)²⁶, ma il dramma stesso della conoscenza²⁷. Gorgia fa uso di una serrata argomentazione, per liberare Elena dalla sua colpa: ma il suo discorso, mediazione di avvenimenti non verificati per autopsia, non colti nell'istante, si rivela illusorio, e sullo stesso piano di chi voglia non difendere, ma accusare Elena. Il senso segreto della vicenda sta solo in Elena, nel momento in cui vive l'incontro con Paride. Con che risulta che di lei possiamo dire tutto, perché non ne sappiamo nulla²⁸. Ma è anche vero che una volta distrutto l'Essere parmenideo, e aver fatto di questo un predicato, possibile e accidentale, molteplice e unico, ciò che conta è questo essere qui, storicamente individuato, come Penelope, o Elena; nella logica del "questo"²⁹ l'incontro di Elena e di Alessandro, voluto dal caso, vuole la concretezza della materia (verificabile solo dal nostro sguardo), in cui l'essere è calato. L'*eros*, chiuso alla trascendenza, si nutre della vita effimera delle nostre immagini, che si specchiano a vicenda nei protagonisti dell'incontro. L'*opsis*, che porta con sé i tratti del nostro volto, i nostri gesti, il nostro sguardo nella loro unicità, è l'unico antidoto alla menzogna del *logos*; solo il nostro sguardo dice il vero che il *logos* deforma e tradisce. Quando il discorso tace, e sono i nostri corpi e il nostro sguardo a parlare, allora è *eros*. Ma quell'incontro d'amore, voluto dalla

tyche e verificatosi nelle circostanze irripetibili del *kairós*, neanche i protagonisti lo possono raccontare, commentare, ricordare, pena l'inevitabile mistificazione di quanto è accaduto, perché ancora una volta, veicolo della memoria è il *logos*. Ed è tragedia. Il mondo di Gorgia è già quello sublunare di Aristotele; e l'amore di Elena e Paride, così lontano dalla trascendenza e dalle forme platoniche, vive con insospettabile modernità la vita effimera e accidentale della materia.

NOTE

¹ Si danno in ordine cronologico i contributi di chi scrive all'*Encomio di Elena*:

Donadi¹ = F. Donadi, *Nota al cap. VI della Poetica di Aristotele: il problema dell'ᾠδὴ*, Atti Acc. Pat. di SS.LL.AA. 83 (1970-71), Parte III, 413-51.

Donadi² = Id., *Note preparatorie all'edizione dell'Encomio di Elena gorgiano nella traduzione latina inedita di Pietro Bembo*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Diano*, Bologna 1975, 121-33.

Donadi³ = Id., *Esplorazioni alla tradizione manoscritta dell'Encomio di Elena gorgiano, I*, Boll. Ist. Fil. greca 2 (1975), 170-84.

Donadi⁴ = Id., *Esplorazioni alla tradizione manoscritta dell'Encomio di Elena gorgiano, II*, Boll. Ist. Fil. greca 3 (1976), 225-50.

Donadi⁵ = Id., *Opsis e lexis: per una interpretazione aristotelica del dramma*, in AA.VV., *Poetica e stile*, Padova 1976, 3-21.

Donadi⁶ = Id., *Gorgia, Elena 16 (Quel quattrocentocinque)* Boll. Ist. Fil. greca 4 (1977-78), 48-77.

Donadi⁷ = *Gorgia, Encomio di Elena*, Testo crit., intr., trad. e nn. a cura di F. D., Roma 1982 (dal quale sono tratte le citazioni dall'*Encomio*, facendo riferimento a paragrafo e riga).

Donadi⁸ = *Pietro Bembo, Gorgiae Leontini in Helenam laudatio*, Testo crit., intr. e nn. a cura di F. D., Roma 1983.

² H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1971¹⁵ (1903¹ a cura del solo Diels); *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner (e A. Battagazzore per il fasc. 4), Firenze 1961², 1949¹ (per l'ed. 1961, si dovrebbe parlare piuttosto di ristampa, in quanto ripete errori e sviste, in verità piuttosto numerosi, della prima edizione, limitandosi ad un aggiornamento bibliografico).

³ Cf. Donadi⁷, pp. LIV, LVI.

⁴ Traduzioni dell'*Encomio* reperibili sul mercato: *I Sofisti, Frammenti e testimonianze*, trad. pref. e nn. di Maria Timpanaro Cardini, Bari 1954² (1923¹), pp. 70-76; *Gorgia, i frammenti*, trad. di C. Moreschini, Torino 1959, pp. 89-113; Untersteiner, cit., 2, pp. 89-113; *Poetica pre-platonica, Testimonianze e frammenti*, Testo trad. comm. a cura di G. Lanata, Firenze 1963 parti dell'*Encomio* tradotte alle pp. 191-204 su testo dell'Untersteiner); *I Sofisti, Antologia di testi*, Scelta, trad., introd., nn. di A. Capizzi, Firenze 1976, pp. 29-35; e infine, polemicamente ridondante e gorgiana, la traduzione in Donadi⁷, pp. 7-19.

⁵ Per tutta questa parte, si rimanda a Donadi⁷, cap. I, *Problemi di metodo*.

⁶ L'interpretazione dell'*Encomio* che ora si viene a delineare era già stata abbozzata in Donadi⁶, pp. 50-52.

⁷ La materia dell'*Encomio* si distribuisce nel *proemium* (§§ 1-2), *encomium* (3-5), *apologia* di Elena (6-20). L'*apologia*, a sua volta, si struttura in *prothesis* (6-6.31) — esposizione per sommi capi delle argomentazioni difensive —, *tractatio* (6. 32-19), in cui esse vengono svolte, e *comprehensio* (20) o ricapitolazione finale. La *tractatio* si articola poi nelle quattro cause per cui Elena "fece quel che fece" (6.30: ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν). Si gilla l'*Encomio*, la *peroratio* finale (21). Cf. *Gorgiae Helena*, recogn. et interpr. est O. Immisch, Berlin und Leipzig 1927, p. 7; Donadi⁷, p. 7 e n. con asterisco.

⁸ Hel. 6. 29-31: ἡ γὰρ τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμασι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν, ἡ βία ἀρπασθεῖσα, ἡ λόγους πεισθεῖσα, <ἡ ἔρωτι ἁλοῦσα>. «O per volere dell'evento, o per decisione degli dei e per decreto di necessità essa ha fatto quel che ha fatto; o perché rapita a forza; o perché persuasa con la parola; o perché presa da amore» (Donadi⁷, p. 11).

⁹ Hel. 20. 15-17: πῶς οὖν χρὴ δίκαιον ἡγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βία ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἃ ἔπραξε, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν; «Come stimar giusto allora il biasimo rivolto ad Elena, che in ogni modo si sottrarrà all'accusa? (Abbia fatto quel che ha fatto o perché presa da amore o perché convinta col discorso, o perché rapita con la forza, o perché è costretta da necessità divina) (Donadi⁷, p. 19).

¹⁰ Infatti occupano una fetta di testo abbastanza limitata: §§ 6.32-7.45. Per converso, le ultime due cause abbracciano, ad esclusione della *comprehensio* e della *peroratio* finali, la superficie restante del testo.

¹¹ Non si vuol ripetere quanto già esposto distesamente in più luoghi a proposito di Costantino Laskaris, che insegnò greco a Messina dal 1466 alla morte. L'autografo laskariano, che contiene l'innovazione ἔρωτι ἁλοῦσα, trovasi ora alla Biblioteca Nazionale di Madrid (*Matritensis* 7210). Sul Laskaris e il suo ms., cf. Donadi², pp. 128-33; Donadi³, 175-80, e, soprattutto, Donadi⁷, pp. XLIV-XLVII, LIX.

¹² In effetti, nella *comprehensio* finale, si fa riferimento a quattro cause, prima delle quali, in ordine d'importanza, è ἔρως (cf. n. 9). Ma fu certo Hel. 15.88-89, dove s'introduce la quarta causa, a suggerire per analogia la congettura al Laskaris: εἰ γὰρ ἔρως ἦν ὃ ταῦτα πάντα πράξας, οὐ χαλεπῶς διαφεύξεται τὴν τῆς λεγομένης γεγονέναι ἁμαρτίας αἰτίαν.

¹³ Il tramite fra il ms. laskariano e l'Aldina, che da esso largamente

dipende, fu Pietro Bembo, che studiò per quattro anni greco a Messina alla scuola del Laskaris, e che esemplò sul codice laskariano una sua traduzione, dedicata al Viceré di Sicilia (Donadi⁸: *l'Introduzione* illumina largamente sui rapporti Bembo-Laskaris).

¹⁴ L'Immisch contesta non tanto il senso della congettura, ma la sua forma: ... ἡ ἔρωτι ἀλοῦσα, in *sententiam quidem illud satis conveniens excogitavit librarius, in figuram non item. ante ἐρασθεῖσα autem et in § 6 et in § 20 esse ὅψει, addendum discimus ex ipso de amore capite (§§ 15-19), in quo omnia referentur ad oculorum visum vicesque omnino decretorias gerit ἡ ὅψις tamquam amoris receptaculum* (Immisch, cit., p. 19 s.).

¹⁵ Cf. anche Donadi⁶, pp. 50-52.

¹⁶ Donadi⁷, p. 15 s. = *Hel.* 15.86-91.

¹⁷ Trattazione esaustiva del termine in Donadi¹ e Donadi⁵ (ma vedi anche Donadi⁶, partic. pp. 69-73).

¹⁸ Valori principali di ὅψις: 1) «l'aspect offert par un object à un spectateur»; 2) «L'action de voir, le perception visuelle»; 3) «l'organe de la vue»; 4) «le flux visuel rayonné par l'oeil ou le rayon visuel isolé»; 5) «une apparition, un fantôme, un spectre» (C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris 1964, s. v. Dove interessanti ai nostri fini sono i valori 1) e 2).

¹⁹ Sext. *adv. math.* 7. 83-84 = D-K. B 3. Traduzione dell'Untersteiner (Untersteiner, cit., 2, p. 53 s.).

²⁰ Bibliografia p. es. in Lanata, cit., pp. 190-207.

²¹ «A quel modo che quanto è visibile non potrebbe diventare udibile, e viceversa, così, ciò che esiste, poiché si fonda su di una realtà posta al di fuori di noi, non potrebbe coincidere con la nostra parola: e poiché non coincide con la parola, non potrà venir direttamente rivelato ad altri» (Sext. *adv. math.* 7. 84-85 = D-K. B 3. Trad. Untersteiner, cit., 2, p. 55).

²² Il che avviene, secondo Lodovico Castelvetro, nella tragedia, che fa uso di due elementi, *lexis* e *opsis*; il primo dei quali, il linguaggio, rappresenta parole con parole, mentre la parte spettacolare rappresenta cose con cose. Diversamente dall'epica, dove, in difetto dell'*opsis*, la *lexis* ha l'arduo compito di rappresentare con la parola cose e parole (L. Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata et sposta*, stampato in Vienna d'Austria per Gaspar Stainhofer, 1570, p. 68 r-v; Donadi¹, p. 440 s.).

²³ «Qual meraviglia dunque se lo sguardo d'Elena, sciolto dal piacere per il corpo di Alessandro, provocò nell'animo suo desiderio e voglia d'amore?» (*Hel.* 19. 8-10; trad. in Donadi⁷, p. 17).

²⁴ Ma Roland Barthes: «...ogni sistema semiologico ha a che fare con il linguaggio... Così il semiologo, anche se in partenza lavora su sostanze non linguistiche, incontrerà prima o poi sulla propria strada il linguaggio

(quello «vero») non solo a titolo di modello, ma anche a titolo di componente, di elemento mediatore o di significato. Tuttavia, tale linguaggio non è lo stesso dei linguisti: è un linguaggio secondo, le cui unità non sono più i monemi e i morfemi, ma frammenti più estesi del discorso che rinviano a oggetti o episodi, i quali significano *sotto* il linguaggio, ma mai senza di esso...». Per Barthes, dunque, ogni sistema di significazione presupporrebbe il discorso, tanto che «Si deve insomma ammettere sin d'ora la possibilità di rovesciare, un giorno, l'affermazione di Saussure: la linguistica non è una parte, sia pure privilegiata, della scienza generale dei segni, ma viceversa la semiologia è una parte della linguistica; e precisamente quella parte che ha per oggetto *le grandi unità significanti* del discorso» (R. Barthes, *Eléments de sémiologie*, Paris 1964, trad. it. di A. Bonomi, Torino 1966, p. 14 s.). Se esistano sistemi di significazione che non passano per il linguaggio, è problema aperto, e di non poco momento; certo in occidente linguaggi legati all'*opsis* (il gesto, lo sguardo...) sono stati (e sono) perlopiù in posizione subalterna rispetto al *logos*, e vana la ribellione — Artaud, negli anni trenta — su cui Donadi³, partic. p. 3 s., 20 s.

²⁵ *Hel.* 21. 20-21.

²⁶ Si veda p. es. la parte conclusiva dell'*Elogio di Elena*, dedicata al tema della bellezza (§§ 61-69), che tanto peso ha avuto nell'ideologia di un certo classicismo. Elena e la bellezza costituiscono un binomio inscindibile, ed è esclusivamente a quest'ultima che vanno imputate le vicende di Elena. Paradossalmente, in Gorgia Elena e Paride non s'innamorano perché sono belli, ma perché sono Elena e Paride. La loro bellezza vive nel mondo della storicità, e come tale è un accidente. Nel mondo del «questo» Elena e Paride sarebbero impensabili al di fuori dei loro attributi. Garantisce l'*eros* non necessariamente la nostra bellezza, ma l'unicità dell'*opsis* di cui siamo portatori, che nella soggettività dei parametri ci fa essere agli occhi dell'altro altre Elene, altri Paridi.

²⁷ «L'ambivalenza e la conseguente contraddittorietà dei *logoi*, da superarsi solo mediante un atto conoscitivo irrazionale come l'inganno e la persuasione, creano la tragicità dell'umana esistenza, quando il dramma conoscitivo sia rappresentato come dramma di umane creature» (M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1967² (1948¹), 1, p. 229; ma cf. pp. 225-74. Pagine suggestive anche in E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957, pp. 137-48).

²⁸ «Orbene, se per mezzo delle parole fosse possibile che la verità dei fatti risultasse agli ascoltatori pura <e> manifesta, agevole sarebbe il giudizio sul Fondamento delle argomentazioni già svolte» (Gorg. *Pal.* 35 = D-K. B 11 a. Trad. di Untersteiner, cit., 2, p. 133). «Da un punto di vista rigorosamente logico non è possibile decidere se Palamede abbia tradito o no e quindi lo si può sempre accusare, mentre Palamede, fin che accetta di difendersi sul piano soltanto logico, non potrà mai dimo-

strare di non essere stato un traditore... Poiché nel discorso su Palamede di Gorgia né Ulisse né Palamede possono riferirsi ad un fatto che avviene nel momento preciso in cui avviene, poiché ambedue parlano di un fatto già avvenuto, essi riducono il fatto a discorso ma non possono più viverlo» (Paci, cit., p. 141).

²⁹ Val la pena di riportare quanto scrive Carlo Diano a proposito della prima tesi sostenuta da Gorgia nello scritto *Sul non essere o della Natura* («Se è, o è essere o non essere o essere e non essere insieme»): «Basterà metterle a fronte la proposizione di Parmenide, per intenderne il significato, e rendersi conto di quello che Gorgia ne trae. «E' non non E'» aveva detto Parmenide: donde seguiva che dunque: E'-E'. Una proposizione relazionale, i cui termini sono inseparabili, e che non ha bisogno di essere provata: l'un termine è dato con l'altro e ne è lo specchio. Ma Gorgia che cosa ne fa? Scioglie i due E' dai legami del *peras* creato dalla loro specularità, e fa dell'uno il soggetto e dell'altro il predicato, isolando il primo nel «se è» dell'esistenza, e riducendo al secondo l'essenza, che nella proposizione di Parmenide era data dalla loro relazione. Rotta la relazione, il rapporto si fa contingente, e il secondo E', ridotto a predicato, diventa, come ogni predicato, un possibile» (C. Diano, *Il contributo italico e siceliota alla storia del pensiero greco*, ora in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova 1973, 211-23, p. 219 s.

STELIO ZEPPÌ

IL PROTAGORISMO GNOSEOLOGICO DI GORGIA

Circa il rapporto cronologico tra Protagora e Gorgia, è generalmente accettato che il secondo nasce fra il 485 e il 480 e oggi si è favorevoli a ritenere che il primo nasce intorno al 492 (cfr M. Untersteiner, *I Sofisti*², Milano, 1967, pp. 153, n. 2; 15, n. 7). Senonché, la priorità di Protagora rispetto a Gorgia è ancor più sensibile sul piano dell'affermazione culturale, del successo intellettuale, dell'ingresso nel mondo dell'aristocrazia mentale greca.

Diogene L. assegna a Protagora il merito di aver introdotto molto di quanto è proprio anche di Gorgia (da lui, però, non nominato): l'antilogismo e la sua applicazione retorica, il *kairós*, l'eristica, l'insegnamento a pagamento (per quest'ultimo punto, cfr. anche Platone, *Protagora*, 349 A e Filostrato, in D.-K. 80 A 2; per questo e per il precedente, cfr. anche Esichio, in D.-K. 80 A 3). Ben più importante è la testimonianza platonica (*Ippia Maggiore*, 282 B-D), secondo cui Gorgia e Prodico furono preceduti da Protagora nell'insegnamento dietro compenso. Decisivo, poi, è il fatto che Gorgia giunge per la prima volta in Atene — la capitale culturale dell'Ellade, la sola città greca ove siano, in quel momento, attivamente presenti tutte le correnti di pensiero dell'epoca e ove un intellettuale possa esercitare e recepire influenze — nel 427, come capo di una ambasceria per conto della sua città natale, e vi tiene, oltre che un discorso pubblico a fini diplomatici, conferenze private e lezioni a pagamento (cfr. M. Untersteiner, *I Sofisti*¹, Torino, 1949, p. 116),

mentre il primo soggiorno ateniese di Protagora è di almeno qualche anno precedente al 444, l'anno in cui Pericle fonda la colonia di Turii, di cui aveva affidato all'Abderita la preparazione delle leggi (cfr. id., *ibid.*, p. 11).

Il trattato gorgiano *Del non essere ossia della natura* approda a conclusioni scettiche, nella seconda parte, non già in assoluto bensì soltanto in sede di polemica contro l'eleatismo, e, in particolare, contro la conoscibilità esclusivamente razionale dell'Essere eleatico; tale polemica è ispirata da ciò che si può definire la *pars construens* del gorgianesimo, ossia da una gnoseologia empiristica sostanzialmente protagorea.

L'inconoscibilità è soltanto dell'Essere fantasticato dagli Eleati come esistente in sé e oggetto di pensiero puro. Ché, Gorgia crede alla conoscibilità delle cose sussistenti fuori di noi e a noi manifestantisi in quanto produttrici delle nostre sensazioni: ciò che effettivamente esiste, per Gorgia, è il mondo esperito dai sensi, nei confronti del quale egli nutre una fiducia non minore di quella protagorea. «Le cose esistenti sono visibili e udibili, e, in genere, sensibili, quante almeno sono oggetti esterni a noi» — è detto nella terza parte del trattato — e «la parola deriva dalle impressioni degli oggetti esterni su di noi, cioè dalle sensazioni»; «ogni realtà dev'essere giudicata» — afferma Gorgia, sulle orme di Empedocle A 86, nella seconda parte — «dalla sensazione che le è propria»¹.

E' chiaro, poi, che l'empirismo è concepito, nella terza parte del trattato, relativisticamente, ossia proprio al modo in cui lo intendeva Protagora: si pensi, oltre che alla tesi generale della terza parte, all'argomentazione specificamente ed esplicitamente relativistica trasmessaci dall'autore del *De MXG* (ed omessa da Sesto) alla fine appunto della terza parte, nei parr. 24 e 25. La concordanza di Gorgia con Protagora è così capillare che tanto il primo (*De MXG*, 24-25) quanto il secondo (si pensi all'esempio, secondo l'inizio della prima parte del *Teeteto*, del vento, che agli uni sembra freddo e agli altri no, e all'esempio, secondo l'«Apologia di Protagora» del *Teeteto*, del cibo, che alla stessa persona appare gradevole o sgradevole, a seconda ch'essa è sana o malata) estendono il relativismo dal rapporto fra i soggetti all'interno del singolo soggetto; salvo che Protagora distingue

soltanto fra le sensazioni successive di un identico soggetto, mentre Gorgia distingue anche, sulla base della citata affermazione empedoclea della eterogeneità dei sensi, fra le diverse facoltà sensoriali coesistenti in un soggetto.

Ora, mi sembra possibile approfondire ulteriormente la ricerca degli aspetti protagorei rintracciabili nella gnoseologia di Gorgia.

Gorgia si ispira a Protagora non solo nella *pars construens* ma anche nell'atteggiamento polemico rivolto contro il razionalismo.

Oltre che assertore dell'empirismo, Protagora è accusatore esplicito del razionalismo. Sulla base dell'empirismo, Protagora polemizza contro la geometria, obiettrandole che le grandezze di cui essa tratta non hanno i caratteri delle grandezze sensibili, le sole di cui l'uomo abbia esperienza e quindi diritto di parlare (B 7); analogamente, di fronte al problema della divisibilità all'infinito, Protagora rivendica i diritti delle apparenze sensibili e si pone dal loro punto di vista (B 7 a, Untersteiner). Alessandro (Met., 155, 34 - 156) ci informa che «Protagora, il quale si serviva solo delle sensazioni, credette di confutare l'errore dei geometri dimostrando che nulla è così come quelli la concepiscono». Da questi tre documenti si ricava che Protagora non solo professa l'empirismo, ma anche polemizza espressamente contro il razionalismo. Il fatto che Protagora, in nome di una scienza intesa come constatazione di dati mediante l'esperienza sensoriale, rifiuti, perché priva di certezza, una scienza aliena dal riferimento al mondo fenomenico, prova che egli non ammette la validità di una conoscenza razionale parallela a quella sensoriale (ammissione che, invece, gli attribuiscono H. Gomperz, l'Untersteiner, il Capizzi). Quanto alla condanna protagorea della geometria e della matematica, la sua esistenza è confermata dalla pedagogia di Protagora (Prot., 318 D-E). E' da rilevare, poi, che una eco di tale polemica e del suo significato empiristico si può cogliere in *Theaet.*, 154 C-D, dove viene esposta l'argomentazione con cui Protagora rileva le contraddizioni sul più e meno, sul maggiore e minore, di chi non ritiene che anche grandezza e numero sono relativi: in tal modo, sempre in nome dell'empirismo, Protagora doveva confutare la matematica come

vanamente presumente all'assolutezza.

Ma il legame tra Gorgia e Protagora in fatto di antirazionalismo è più specifico. Qual è l'argomentazione gorgiana della seconda parte del trattato? «L'argomentazione usata da Gorgia, quale è presentata dal *De MXG*, può condurre alla conclusione che niente è conoscibile soltanto se è sviluppata così: alcune cose pensate non esistono, quindi di nessuna cosa pensata si può dire che esiste effettivamente, cioè nessuna può essere conosciuta. In altri termini, si ha quel passaggio illegittimo dal particolare all'universale che appare anche in Sesto e che è usato come motivo per negare valore alla sua esposizione. Per risolvere la difficoltà, occorre ammettere che l'argomento avesse originariamente questa forma. Casi indiscutibili provano che non tutto ciò che è pensato esiste, sicché il fatto che una cosa si pensa non basta a provarne l'esistenza: quindi, anche se in altri casi possiamo cogliere la realtà, non sappiamo come distinguerli dai loro opposti, sicché niente è conoscibile (in quanto esistente) con certezza». Così interpreta acutamente Adolfo Levi (*op. cit.*). In altre parole: «tra essere e pensiero puro, non sostenuto cioè dalla percezione sensoriale, non c'è una connessione necessaria ed organica tale da includere la impensabilità dell'inesistente o l'inesistenza del non pensato», cosicché a quel pensiero manca «qualsiasi mezzo per distinguere, tra gli atti che esso compie, quelli che raggiungono l'essere e quelli che ne restan fuori» (E. P. Lamanna, *op. cit.*). Insomma: l'oggetto del puro ragionamento è incerto se esista o meno, e quindi — come spiega il Levi — non è conoscibile, in quanto esistente, con certezza.

Ora, l'incertezza gorgiana circa l'esistenza dell'oggetto del mero ragionamento non è se non l'incertezza protagorea circa l'esistenza del divino, il quale non è oggetto di esperienza sensoriale, ciò che significa che lo è di un pensiero dissociato da questa. La strategia adottata da Gorgia nella polemica antirazionalistica è quella stessa di Protagora: l'agnosticismo. E' incerto se ciò che è oggetto del pensiero puro sia reale o no, e tale oggetto è inconoscibile, ecco la posizione di entrambi i sofisti di fronte alla attività meramente cogitativa. Essi, cioè, sono scettici riguardo alla conoscibilità del mondo noumenico, dogmatici riguardo a quella del mondo fenomenico.

Ma l'empirismo e l'antirazionalismo che legano Gorgia e Protagora si rivelano non soltanto nel *Peri Physeos* — l'unica opera gorgiana presa in considerazione da chi ha scorto l'affinità tra i due sofisti sotto il profilo della valutazione positiva dell'esperienza e della sensazione — bensì anche nel *Palamede* e nell'*Elena*.

Nel *Palamede* si assiste alla sopravvalutazione della *alētheia* sulla *doxa* (24), dell'*epistēme* sulla *doxa* (3), dell'*eidēnai* sul *doxazein* (22, 24), ossia — le tre diadi si equivalgono — della diretta esperienza sensibile sulla congettura mentale aliena dalla constatazione dei dati di fatto: che *eidēnai* significhi sapere per via empirico-sensoriale è provato anche dal par. 5, che la contrapposizione di significati fra *alētheia* e *doxa* sia quella ora detta è evidente soprattutto dai parr. 22 e 24. Innegabile, pertanto, anche qui, la manifestazione dell'empirismo e dell'antirazionalismo di Gorgia.

Particolarmente indicativo del carattere protagoreo dell'empirismo gorgiano è il par. 5 del *Palamede*, ove è chiaro che l'*eidēnai*, ossia l'esperire sensorialmente, ha necessariamente e indefettibilmente per oggetto l'essere. All'esordio della propria autodifesa Palamede dice: «ho una chiara consapevolezza di non aver compiuto nulla di così perverso, né so in qual modo uno potrebbe sapere ciò che non è accaduto» (5). L'Untersteiner ha visto che i parr. 5-24, costituenti la prima metà dell'intero scritto, obbediscono alla tesi che l'attività teoretica valida, ossia l'esperienza-percezione, è resa possibile dall'esistenza del proprio contenuto. La prima sezione della discolpa (6-12), impegnata a dimostrare che Palamede, anche se avesse voluto, non avrebbe potuto compiere il tradimento, e la seconda (13-21), volta a chiarire che Palamede, neppure se avesse potuto, avrebbe voluto tradire, fanno perno sulla proposizione che è oggetto di conoscenza soltanto ciò che è accaduto, sia pure unicamente come intenzione: è impossibile conoscere ciò che non è stato reale, sia pure soltanto come volizione. Nel corso delle dimostrazioni per assurdo — rileva l'Untersteiner — due volte si insiste sulla necessità che alcunché sia accaduto, perché possa essere esperibile: così, perché un'ipotesi sia possibile in vista dell'approfondimento di una questione, bisogna ammettere, al-

meno come presupposto, che una cosa sia accaduta, poiché solo in questo caso sarà dato di esercitare l'attività teoretica (8, 11). Più importante ancora il par. 23, non citato dall'Untersteiner. «Dirai forse — così Palamede si rivolge all'accusatore — che il non produrre tu testimoni di cose secondo te avvenute, equivale a non produrli io, di cose non avvenute. Ma non è lo stesso; perché è in certo modo impossibile testimoniare di una cosa che non è avvenuta; mentre di ciò che è avvenuto, non solo non è impossibile, ma, anzi, facile; e non solo facile, ma anche indispensabile...».

Ora, siffatto principio gorgiano dell'inesperibilità del non-essere altro non è che il principio protagoreo secondo cui la sensazione non può non avere come oggetto l'essere, ed è quindi sempre vera: «la sensazione, in quanto è conoscenza, si dà sempre di cosa che è, né è soggetta ad errore» (*Theaet.*, 152 C; cfr. anche 167, 160 A-C, 161 D). Su questo punto i due sofisti si rivelano degli eleatici ortodossi, in quanto si fondano sul presupposto della impossibilità che il non-essere sia oggetto di attività teoretica: impossibilità che l'eleatismo sosteneva relativamente al mondo della ragione e non a quello dei sensi, e che essi, invece, sostengono relativamente al mondo dei sensi e non a quello della ragione.

Tanto per Protagora quanto per Gorgia la percezione-esperienza ha per oggetto sempre l'essere e mai il non-essere, e, per entrambi i sofisti, altresì, è il puro pensiero ad avere per oggetto ciò che non si può accertare se sia essere o non-essere. Ne consegue che — contrariamente all'opinione dell'Untersteiner — non sussiste contrasto di sorta fra il *Palamede* e la seconda parte del trattato: nel *Palamede* è affermato che lo sforzo teoretico ha sempre per oggetto l'essere in quanto è esperienza, nella seconda parte del trattato è affermato che esso ha per oggetto ciò che è incerto se sia essere o non-essere in quanto è pensiero puro.

Empirismo e antirazionalismo si ripresentano nell'*Elena*. Al par. 15, la sensazione visiva è detta essere il fedele e diretto rispecchiamento delle qualità del reale. Nel par. 13, aperta è la polemica — analoga a quella antimatematica di Protagora — contro i *lógoi* dei «meteorologi», che contraddicono la testimo-

nianza diretta dei sensi e sovvertono le credenze più spontanee (A. Diès, *Notes sur l'Elenes Enkomion de Gorgias*, in «Revue de philol.», 37, 1913, p. 204) in una ridda di teorie incompatibili le une con le altre; e contro i *logoi* dei «filosofi», cioè contro le discussioni astratte e le logiche sottigliezze concettuali soprattutto eleatiche (E. Bux, *Gorgias und Parmenides*, in «Hermes», 76, 1941, p. 405), esse pure instabili e in contrasto reciproco. In questo par. 13 è ribadito che oggetto del puro pensiero è *to adēlon*, ossia quanto sfugge all'esperienza sensoriale: si ricordi l'*adēlotēs* del divino nel fr. teologico di Protagora.

Si noti che nel par. 13 ritorna il termine *doxa* già incontrato nel *Palamede*: tutti e tre i punti in cui esso è ripetuto confermano che il suo significato è quello di «congettura astratta», «ipotesi priva di verifica empirica», che esso ha anche nel *Palamede*.

La fedeltà concettuale di Gorgia alla gnoseologia di Protagora non è, come si vede, anche terminologica. Per Protagora *doxa* è sinonimo di sensorialità-verità, per Gorgia, al contrario, essa è sinonimo di razionalità-errore. Probabilmente, l'intento di Gorgia era di capovolgere i termini eleatici; l'*alētheia* è razionalità per Parmenide e sensorialità per Gorgia, la *doxa* è sensorialità per Parmenide e razionalità per Gorgia, la persuasione è legata alla verità per Parmenide (B 2) e all'inganno per Gorgia (*Elena*).

Un ulteriore documento dell'empirismo gorgiano è, infine, quel passo del *Menone* (76 A ss.) dal quale si evince che Gorgia — di cui già si è vista la dipendenza da Empedocle per l'idea della eterogeneità dei sensi — professava la teoria empedoclea della sensazione per mezzo dei pori e degli effluvi.

Per Gorgia, come s'è detto all'inizio, l'esperienza sensoriale, in cui si risolve la conoscenza, è — relativisticamente — affatto individuale e comunicabile. Oltre che nella terza parte del trattato, l'affermazione della non trasmissibilità della verità da uno ad altro soggetto è fondamentale nel *Palamede*. Fin dall'inizio dell'autodifesa, l'accusato mostra sfiducia nella possibilità di comunicare ai giudici la verità che egli possiede — la verità

essendo maestra più pericolosa che atta a guidare — (4), benché egli manifesti il proposito di dimostrare ai giudici quale è la verità (5). Alla fine, poi, del suo discorso Palamede annuncia, bensì: «non con il soccorso di amici, né con preghiere di aiuto, né con parole di compassione vi devo persuadere, ma con la massima evidenza del giusto, mediante una mia dimostrazione del vero, senza ricorrere all'inganno, bisogna che io sfugga a questa accusa» (33). Senonché questo progetto di comunicare agli altri la verità fallisce. «Orbene, se per mezzo delle parole fosse possibile che la verità dei fatti risultasse agli ascoltatori pura e manifesta, agevole sarebbe il giudizio sul fondamento delle argomentazioni svolte. Ma poiché la realtà non è questa...» (35).

Da questa tesi dell'incomunicabilità della conoscenza Gorgia inferisce, con perfetta consequenzialità, che la parola, incapace di trasmettere il vero, è ingannatrice: ecco la coerenza fra la terza parte del trattato, il *Palamede*, l'*Elena* (ove è esplicita la celebre identificazione del *logos*-parola con *peithō* e *apatē* nei parr. 8, 10, 11, 13). L'inganno prodotto dalla parola può essere positivo o negativo (*Hel.*, 14): positivo è quello poetico (*ibid.*, 9; B 23) e quello di cui è autore il saggio (B 23 a, Untersteiner), quello cioè che — naturalmente, per tramite extrateoretici ed emozionali — arricchisce la personalità di chi ne è oggetto, negativo è quello di cui è autore — è il caso del persuasore di Elena all'adulterio — chi tende a strumentalizzare altrui in vista dei propri egoistici fini. Sotto entrambi i profili, la parola non è veicolo di teoresi: essa lo è di impulsi emotivi e volitivi.

Questa posizione spiega l'esaltazione che Gorgia fa della retorica e insieme la ammissione o confessione, strappatagli dal Socrate platonico, che essa è priva di base e sostanza teoretica, è *alogon pragma*, si attua, cioè, sul piano della suggestione extrarazionale (cfr. la parte del *Gorgia* platonico dedicata a discutere il concetto gorgiano di retorica). Per Gorgia, la retorica è attività che si occupa molto più del verosimile che del vero (*Phaedr.*, 267 A). La parola, cioè la comunicazione, appartiene ad un piano pratico-sentimentale e non teoretico: essa agisce sulla *facies* pratica, non su quella teoretica, del destinatario, induce a credere e a volere, non trasmettere contenuti di sapere.

Ora, va tenuto presente che Protagora, conscio che la sensazione appartiene al singolo individuo e non è partecipabile o condivisibile — si ricordi l'antilogismo relativistico, che porta ad una concezione pluralistica e privatistica della verità — ritiene anch'egli incomunicabile la verità e considera ogni comunicazione tra gli uomini affatto extra-teoretica. Si pensi alla *epideixis* del Protagora, ove il filosofo di Abdera rifiuta la concezione ippiana dell'educazione come istruzione, come impartimento di conoscenza; si pensi alla «Apologia di Protagora» del Teeteto, ove l'azione pedagogico-politica che il retore-sofista compie, innalzando i cittadini da una *doxa* inferiore ad una superiore, riguarda non già la verità bensì esclusivamente l'utile, cosicché il retore-sofista è non già più sapiente teoreticamente degli altri bensì è più degli altri capace praticamente di perseguire ciò che è vantaggioso, e la sua azione si esercita non già sull'aspetto teoretico bensì su quello emotivo e pratico di coloro cui si indirizza. (Si noti, però, che, mentre Gorgia giunge all'esplicita svalutazione della funzione teoretica della parola, nella terza parte del trattato, Protagora, invece, parla — cfr. Platone, *Fedro*, 267 C; *Cratilo*, 391 C, 386, 429 — di *orthotēs* dei nomi).

E' indubitabile, pertanto, la sostanziale fedeltà gorgiana alla dottrina protagorea della incomunicabilità delle conoscenze e della ateoreticità e volitività-emotività della comunicazione. (E va rilevato che tanto Protagora quanto Gorgia — quest'ultimo esplicitamente, nell'*Elena* — spezzano l'identificazione di *peithō* e *alētheia* stabilita da Parmenide nel fr. 2). Senonché, l'arte della parola, ossia la retorica, è intesa da Protagora in un modo e da Gorgia in un altro, pur riconoscendole entrambi la natura che si è detta. L'Abderita le assegna la funzione di realizzare il valore etico, di promuovere il bene morale (cfr. Platone, *Teeteto*, «Apologia di Protagora», e, in specie, 167 C), mentre il Leon-tino la pone al di fuori della moralità, come un mero strumento — efficacissimo! — di condizionamento dell'altruità, il quale può essere usato tanto a fin di bene quanto a fin di male, ed è in sé moralmente indifferente (cfr. Platone, *Menone*, 95 A C; *Gorgia*, 456-457 C; dello stesso Gorgia si veda il par. 14 dell'*Elena*).

NOTE

¹ Gorgia è scettico soltanto relativamente alle capacità teoretiche della regione, alle pretese dogmatiche del razionalismo, e non anche nei confronti delle possibilità conoscitive dell'esperienza sensoriale. Ciò risulta chiaramente dall'esposizione che della seconda parte del trattato gorgiano fa Sesto, dal quale l'empirismo-sensismo di Gorgia è chiaramente testimoniato, né riceve una smentita dall'esposizione dell'Anonimo, almeno allo stato attuale della sua ricostruibilità testuale, benché il Levi — nella sua *Storia della Sofistica*, Napoli, 1966, cap. VII — e, dietro a lui, l'Untersteiner la interpretino — in modo inverificabilmente congetturale — in senso antiempiristico oltre che antirazionalistico. Non è, poi, difficile superare la difficoltà avanzata dal Levi alla attribuzione a Gorgia di fiducia nella sensazione («se con la percezione sensibile si potesse apprendere con certezza qualche realtà, come si potrebbe sostenere la prima tesi: nulla esiste?»), in quanto l'essere di cui la prima tesi nega la realtà è per un verso quello, uno, degli Eleati e per l'altro quello, molteplice, dei posteriori pluralisti, ossia, in entrambi i casi, non già l'essere comunque inteso, ma quello di cui trattano le filosofie razionalistiche (infatti, benché i pluralisti si propongano di giustificare i fenomeni in polemica con l'antiempirismo eleatico, i principi da essi stabiliti — le due forze agenti empedoclee secondo i fr. 17, 133, 134; le omeomerie anassagoree; gli atomi leucippeï — sono conoscibili soltanto mercé la ragione e inafferrabili dai sensi): Gorgia nega l'essere, «in quanto questo sia posto come esistente in sé, senza alcuna relazione col soggetto senziente», tendendo, così, forse, ad affermare, indirettamente, che l'essere si viene costituendo attraverso i rapporti di azione e reazione col sentire umano, ed è dunque relativo al soggetto, secondo il relativismo protagoreo (E. P. Lamanna, *Il pensiero antico*, Firenze, 1945, p. 65). E non è più difficile rispondere all'altra obiezione mossa dal Levi, secondo il quale il presunto empirismo gorgiano sarebbe «in pieno contrasto con la tesi generale quale è presentata dallo stesso Sesto, che afferma che se anche qualche cosa esistesse, sarebbe inconoscibile», senza distinzioni di sorta tra senso e pensiero: Gorgia non è il solo a usare un linguaggio impropriamente radicale, ed eccessivo, in sede di gnoseologia, poiché Democrito e alcuni democritei enunciano formulazioni che, stando alla lettera, suonano assolutamente e perentoriamente scettiche, mentre in effetti stanno a significare condanna di un determinato modo di conoscenza, quello empirico-sensoriale. Quanto, infine, al fatto che l'empirismo di Gorgia è testimoniato esplicitamente piuttosto da Sesto che dall'Anonimo, va ricordato che anche l'Anonimo lo conferma nell'esposizione della terza parte del trattato, ove, al pari di Sesto, riferisce che la conoscenza, secondo Gorgia incomunicabile ma reale, è quella dei sensi. Resta perciò assodato che il cosiddetto scetticismo gorgiano della seconda parte del trattato è, in realtà, antirazionalismo.

LUCIO PEPE

SU DI UN PASSO DEL *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* (DK82B3)

L'ipotesi che intendiamo proporre in questa lettura di un passo del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* gorgiano è basata, almeno in parte, su di un presupposto. Non è ardito infatti sostenere, ed in questo si è confortati dai vari risultati ottenuti dagli studiosi in più di un campo, che molti dei temi che noi troviamo così distesamente sviluppati in Platone ed Aristotele fossero già discussi, seppure in forma meno elaborata, dai pensatori precedenti o contemporanei. D'altro lato un ostacolo non minore per ricerche di questo tipo è che Platone ed Aristotele raramente riconoscono un loro debito nei confronti della tradizione precedente o della cultura contemporanea (la figura di Socrate rappresenta ovviamente un controverso caso a parte), richiamandosi invece ad esse in forma quasi esclusivamente polemica. Difficilmente, perciò, i tentativi di stabilire delle ascendenze o delle dipendenze possono essere basati su citazioni testuali, che diano la certezza di un rapporto tra le varie dottrine.

Ciò vale, forse a maggior ragione, proprio per gli studi aristotelici di logica, che furono di fatto i primi lavori sistematicamente compiuti nella Grecia antica in questo campo. E qui appunto sono scarsissimi i riconoscimenti di Aristotele ai propri predecessori. Solo in alcuni passi ¹ egli indica esplicitamente in Socrate soprattutto, ed in Empedocle e Democrito, coloro che avevano tentato per primi una definizione dell'essenza e del concetto, seppure in modo parziale. D'altro lato è individuabile

nelle sue principali opere logiche più di un riferimento diretto alla dialettica confutatoria dei Sofisti, oltre che ovviamente alle posizioni di Platone, Speusippo o Senocrate². Tuttavia egli si pronuncia in modo drastico sullo stato degli studi precedenti: «Riguardo alla nostra opera, invece, non soltanto non si può dire che in parte fosse già compiutamente elaborata, ed in parte no, ma si deve addirittura affermare che non sussisteva affatto nulla di simile» e prosegue poco oltre «...mentre riguardo ai discorsi retorici (περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν) sussistevano già, fin dai tempi antichi, molti studi, sulla deduzione invece (περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι) non avevamo prima d'ora assolutamente null'altro da ricordare»³. Aristotele, quindi, come apprendiamo del resto in maniera molto più esplicita nella *Retorica*, non soltanto assegna, diversamente da Platone, un posto di rilievo alla retorica accanto alla logica deduttiva, ma riconosce agli studi in tale campo un avanzato grado di sistemazione. Mentre invece mostra di ignorare i progressi compiuti dai sofisti appunto nel campo della definizione logica. Anche su questo punto, però, la critica storiografica moderna sta mostrando il debito della speculazione aristotelica con la tradizione precedente⁴.

In questa sede intendiamo proporre poco più che un accostamento tra un'argomentazione condotta nel περὶ τοῦ μὴ ὄντος ed un principio centrale nella logica e nella gnoseologia aristoteliche. La parte dell'operetta cui ci riferiamo qui è la seconda, e precisamente quella che sostiene la non-pensabilità dell'essere. E' noto che la redazione dell'M.X.G. è oggi generalmente preferita a quella di Sesto⁵, ma, proprio nella parte che qui ci interessa, il testo appare piuttosto corrotto, sì che un qualche aiuto ci può venire appunto dal confronto con Sesto. Leggiamo: dopo avere mostrato (980a8-10) che tutte le cose pensate devono essere e che il non-ente non deve essere pensato, il testo dell'Anonimo conclude con la nota e paradossale affermazione che nulla potrebbe essere falso (ψεῦδος) dal momento che ogni contenuto di pensiero, anche fantastico, dovrebbe anche essere. Quindi qui *falso* (e, per contrapposizione, *vero*) è inteso nel senso di avente o no riferimento alla realtà oggettiva. E, conclude il testo (980 al 3), «tutte le cose infatti sarebbero le stesse» (πάντα γὰρ ἂν ταῦτά εἴη). Noi abbiamo conservato il termine

generico di *cosa*, ma è chiaro che in questo caso il testo si riferisce ai contenuti di pensiero e non agli oggetti esterni. Appunto perché tutti i pensieri si equivalgono, da un certo punto di vista, possiamo affermare che non vi potrebbe essere nulla di falso. Infatti, a conferma di quanto si è qui sottolineato leggiamo (980 a 14) «le cose che vediamo e udiamo per questo sono, in quanto ciascuna di esse è pensata» (διὰ τοῦτο ἐστίν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν). Ancora una volta non possiamo certo concludere che Gorgia stia pensando ad un reale fondazione ontologica delle cose a partire dal pensiero, ma piuttosto che qui ci troviamo di fronte all'affermazione che l'oggetto del pensiero è, esiste per noi, solo in relazione alle modalità con cui viene percepito o concettualizzato dal soggetto. Per meglio esprimerci, un oggetto visto, ma non udito, è in un senso completamente diverso da uno visto ed udito, è così via. Se non fosse così, comunque, prosegue il testo (980 a 15), tuttavia «come niente è più di ciò che vediamo, così niente è più di ciò che concepiamo» (ὥσπερ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὁρῶμεν ἐστίν, οὕτω <οὐδὲν> μᾶλλον ἢ διανοοῦμεθα); cioè, ci sembra di poter interpretare, l'ἐστίν di questa frase anche qui si riferisce all'esistenza concettuale e non all'essere oggettivamente, che è comunque inattuabile. Questo perché «quali siano le cose vere è a noi nascosto» (ποῖα δὲ ἀληθῆ, ἀδηλον 980 a 19-20) ⁶ (è addirittura superfluo sottolineare la stretta assonanza di questa con analoghe espressioni di Anassagora e Democrito). Qui chiaramente il riferimento alla verità (ἀληθῆ) (come il precedente e contrario ψεῦδος) vuole indicare gli oggetti così come sono realmente in sé. Ed infatti, prosegue il discorso, «anche se sono i fatti (τὰ πράγματα) sarebbero per noi inconoscibili (ἄγνωστα) (980 a 20) ⁷. L'argomentazione è molto serrata, per non dire oscura per concisione, e noi abbiamo volutamente riprodotto il suo andamento, per attenerci alla sua lettera. Possiamo però trarre una prima conclusione. Con questo discorso Gorgia afferma in fondo che i fatti, o le cose, così come sono realmente sono inattuabili alla nostra conoscenza (in base a ciò appunto si può dire o che nessun contenuto di pensiero è falso o che noi non conosciamo nulla di vero), mentre l'essere delle cose è per noi o il dato sensibile (vista, udito, ecc.) o il dato concettuale (pensiero) ⁸. Quindi noi possiamo attribuire a qualcosa (cioè

una certa esperienza sensoriale o concettuale) un dato come il colore, in quanto la vediamo, o il suono, in quanto la udiamo, o l'esistenza (intesa come realtà esterna), in quanto la pensiamo. Nella nostra conoscenza perciò non possiamo fare riferimento ad un dato esterno, ma solo alle singole e specifiche esperienze che ciascuno compie. Tutto questo viene del resto confermato e chiarito in forma più distesamente sviluppata dall'argomentazione successiva circa la comunicabilità del pensato.

Ora Sesto, su questo specifico punto, sembra riportare la stessa argomentazione dell'M.X.G., anche se in forma alquanto diversa. Mentre infatti quest'ultimo affermava che le cose visibili e udibili sono *in quanto* sono pensate (ὅτι φρονεῖται), Sesto introduce quella distinzione tra senso e pensiero che, come abbiamo cercato di mostrare, era implicita di fatto nell'esposizione dell'Anonimo, e che comunque viene esplicitamente affermata nel corso della successiva argomentazione⁹. Abbiamo visto che il passo ora esaminato dell'Anonimo prendeva le mosse dalla duplice affermazione che tutte le cose pensate devono essere e che il non ente non deve essere pensato. Sesto invece muove dall'asserzione che ciò che è (τὸ ὄν) non è pensato¹⁰, riprendendo poi l'argomento, di chiara impronta relativistica, che abbiamo riscontrato nell'altra redazione. E qui appunto noi leggiamo, esposta in forma più esplicita, la distinzione fra sensi e pensiero, che però, si è detto, è rintracciabile anche nell'altra redazione¹¹.

Leggiamo soltanto qualche frase: «Come le cose che sono viste sono dette visibili in quanto sono viste, e le cose che sono udite sono dette udibili in quanto sono udite [...] (ciascuna infatti deve essere giudicata dalla sua specifica sensazione e non da un'altra), così anche le cose pensate anche se non sono osservate dalla vista o udite dall'udito saranno, in quanto sono colte dalla funzione (κρίτηριον) loro propria» (81)¹². L'affermazione si ricollega strettamente a quanto leggiamo in 980 a 19 di M.X.G., laddove si afferma che niente è più di ciò che vediamo o pensiamo. Entrambi i testi quindi sostengono l'isostenia fra i vari sensi ed il pensiero. Ogni giudizio va ricondotto all'organo o, meglio, funzione, giudicante. La conclusione è giustamente famosa: «perciò ciò che è (τὸ ὄν) non è né pensato né colto», che ben richiama, a parte l'evidente differenza di linguaggio, all'afferma-

zione di M.X.G. che i fatti (τὰ πράγματα), anche se sono, sono comunque inconoscibili a noi (ἄγνωστα).

Da quanto abbiamo sin qui cercato di mostrare ci sembra ovvio concludere per una affinità sostanziale tra le due redazioni nel passo in esame, anche perché abbiamo creduto di cogliere in M.X.G. una notevole oscillazione del valore attribuito nei vari passaggi all'ἔστι, alcune volte riferito alle cose così come sono in realtà, ed altre volte invece alle cose come aventi esistenza per noi, per la nostra sensazione o per il pensiero. Non è nostra intenzione trarre delle conclusioni generali dal confronto fra questi passi, preferendo a questo proposito riferirci alla tesi, da noi pienamente condivisa, di Martano¹³.

E' interessante sottolineare qui un altro motivo che emerge dalla lettura di questi passi. Ci troviamo infatti dinanzi non soltanto ad una serrata critica in genere della nostra possibilità di attingere la realtà oggettiva con il pensiero o le sensazioni, ma ad una raffinatissima analisi di ciò che noi diciamo essere un oggetto, o meglio un contenuto mentale: cioè, per dire in forma esplicita, la sua udibilità, la sua visibilità, la sua pensabilità come esistente, ecc; tutto ciò che, a nostro parere sono gli elementi costitutivi della definizione. Cosa infatti possiamo affermare di qualcosa? Che è visibile, o colorata, ma perché? Solo in quanto appunto è vista, udibile in quanto è udita, e così via. Sia nel testo di M.X.G. che nella redazione di Sesto la locuzione che noi rendiamo con «in quanto» è ὅτι, che può essere intesa in senso causale-esplicativo. Noi crediamo che in essa possiamo scorgere una prima anticipazione appunto della caratteristica locuzione «in quanto» (ἥ), di grande importanza nella speculazione aristotelica. Ed è naturale ricordare le classiche analisi sul movimento o sulla nozione di essere dove tale formulazione ripetutamente compare nell'opera aristotelica¹⁴. Altrove in Sesto Empirico, che risente chiaramente molto del linguaggio aristotelico¹⁵, troviamo proprio la formulazione ἥ (67) «in quanto [il non-ente] è pensato non esistente, non esisterà» e così via (ἥ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται). Ed ancora più avanti (par. 77) troviamo un'espressione tipica della tecnica logica di Aristotele: συμβέβηκεν per indicare l'inerenza del predicato. Ora, nel passo che abbiamo discusso, Sesto ha invece una terminolo-

gia simile a quella di M.X.G., laddove sarebbe stato naturale il ricorso al termine tecnico aristotelico. Infatti si ha una distinzione fra i possibili aspetti di una nozione o di un concetto che avrebbe reso logico l'utilizzo della tipica formulazione aristotelica: considerata ad esempio una cosa sotto l'aspetto della vista, essa è tale, cioè visibile, in quanto è vista, e così via. Presentata così è ovvio che l'argomentazione risulta molto più evidentemente affine al modo di procedere di Aristotele, ma non crediamo che sia del tutto azzardato sostenere che nei passi in questione abbiamo una prima, seppure solo abbozzata, anticipazione gorgiana dell'argomentazione aristotelica. Che inoltre Gorgia si fosse occupato del tema della sensazione non lo apprendiamo solo da questi passi, ma anche da una famosa affermazione socratica nel *Menone* (76 a sgg.) e dalla notizia che egli era stato discepolo di Empedocle (DK 82 A 2), seguendone la dottrina in questo campo specifico. In più di un luogo del resto troviamo Aristotele alle prese con questo tema, con scopi teoretici evidentemente diversi, ma in termini che denotano la conoscenza di un problema già largamente dibattuto. E' superfluo ricordare come nell'ambiente dell'Accademia fosse diffusa la polemica antisofistica circa la relatività delle sensazioni e della conoscenza; polemica che ritorna, contro Protagora, nella *Metafisica*¹⁶, e dove non a caso si riprende il principio della specificità della sensazione: «...a proposito delle stesse sensazioni, bisogna notare che la percezione di un oggetto estraneo a un determinato senso non è valida allo stesso modo di quella di un oggetto che sia peculiare di quel senso [...], ma in realtà, se si tratta di colore, vale la vista e non già il gusto, e se si tratta, invece, di sapore, vale il gusto e non già la vista». E' facilmente rilevabile qui l'affinità con i temi che abbiamo evidenziato nel περὶ τοῦ μὴ ὄντος, e che, a nostro parere, non sono certo un caso isolato, ma riflettono i motivi di un dibattito molto sentito nell'età dei Sofisti. Non ci sembra quindi illegittimo ipotizzare che principi e problemi solo accennati o impliciti in quella età abbiano trovato poi sistemazione organica e cosciente nell'opera aristotelica. Proprio a proposito della sensazione troviamo nel *de anima* la locuzione «in quanto» (ἥ) ¹⁷. Di nuovo Aristotele ricorda la specificità della sensazione: «Chiamo sensibile proprio (ἵδιον) quello che non è

possibile sia sentito con un altro senso, e intorno al quale non è possibile ingannarsi, ad esempio per la vista il colore, per l'udito il suono, per il gusto il sapore», se qui volessimo parafrasare nei termini di M.X.G., potremmo dire che ogni cosa è per il singolo senso niente altro appunto che ciò che quel senso percepisce. Introducendo la sua nozione di accidente Aristotele poi conclude: «Si parla di sensibile per accidente (κατὰ συμβεβηκός) nel caso ad esempio che il bianco sia figlio di Diare: in effetti il figlio di Diare si percepisce per accidente, perché è una percezione unita per accidente al bianco. Perciò il soggetto non patisce dal sensibile per accidente, in quanto tale (ἢ τοιοῦτον)», cioè chi percepisce il bianco, *in quanto vedente*, percepisce solo colore e niente altro, perciò non si sbaglia sull'oggetto della sua sensazione. Ecco dove noi crediamo di scorgere un'affinità tra i due pur così diversi autori. Altri esempi potrebbero essere addotti a sostegno di questa che, ripetiamo, è poco più di una suggestione, peraltro non rafforzata da prove certe.

Possiamo infine richiamare altre ipotesi che ci confortino nella convinzione che è possibile individuare alcuni precedenti, che non siano Platone, ovviamente, di principi aristotelici. Più d'uno, ad esempio, ha individuato sia nello stesso περὶ τοῦ μὴ ὄντος sia nella *Difesa di Palamede* una prima formulazione del principio di non-contraddizione¹⁸. Ancora, per citare esempi più recenti, Th. Robinson e G. Giannantoni (in due interventi tenuti nel 1982 al *Seminario di Storia della Filosofia antica* presso l'Università di Napoli) hanno indicato alcuni precedenti di noti temi aristotelici. Il primo riconosce nei *dissoi logoi* (par. 5,15) una prima affermazione della nota analisi aristotelica sulla polivocità della nozione di essere¹⁹. Il secondo convincentemente nota in un frammento di Antistene²⁰ una formula molto vicina parente del famoso τὸ τί ᾗν εἶναι, facendola risalire storicamente al τί ἐστὶ socratico.

Tale richiamo ad altri autorevoli interpreti ci permette a questo punto di concludere la nostra esposizione, rafforzandoci nella convinzione della validità di tentativi simili.

NOTE

¹ *metaph.* 987b sgg.; 1078b15 sgg.; *de part. an.* 642a22 sgg.; *phys.* 194 a 20. Sul valore della testimonianza aristotelica riguardo a Socrate «scopritore del concetto» si vedano Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942; A. Mansion, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, in «Revue philosophique de Louvain», XLIV (1946); O. Gigon, *Die Sokratesdoxographie, bei Aristoteles*, in «Museum Helveticum» XVI (1959), pp. 174-212. Una accurata discussione della bibliografia su questo tema in F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970, p. 193 e G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma 1971, pp. 203 sgg.. Per i brani del *de part. an.* relativi a Democrito cfr. A. Montano, *Il fenomeno e il discorso: il modello epistemologico di Democrito*, in AA.VV., *Democrito, Dall'atomo alla città*, a cura di G. Casertano, Napoli 1983, pp. 77 sgg.

² Si rimanda qui, come essenziale indicazione bibliografica, agli atti del terzo Symposium aristotelico, *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Oxford 1968, e a I. Düring, *Aristotele*, tr. it. Milano 1976, pp. 66-139.

³ *top.* 183 b 35 sgg. (trad. Colli). «Non esisteva dunque realmente alcuna tradizione?» è la domanda che si pone Düring (*op. cit.*, pp. 87-88) a commento di questo brano. L'autore, pur citando diverse ricerche sul tema, precedenti ad Aristotele, così conclude: «Il paragone con la retorica non lascia però dubbi sul fatto che Aristotele pensa ad esposizioni retoriche e si può quindi giustificare il suo orgoglio, dato che egli aveva realmente dimostrato ciò per la prima volta in maniera sistematica e cogente». Il che tuttavia non può impedire di pensare che negli studi retorici dei sofisti ed in genere nelle loro argomentazioni dialettiche si possano rintracciare i primi segni delle più tarde ed oramai «classiche» definizioni di Aristotele.

⁴ Citiamo anche qui, solo per un esempio, I. Düring, *op. cit.*; per una analisi della critica storiografica che si muove nella scia degli studi di Jaeger, riguardo alle opere logiche, cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 93-100. Si veda, sullo sviluppo della logica, G. Preti, *Appunti sulle tappe della logica*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», XXXII (1977) pp. 3-10; 251-268; XXXIII (1978) pp. 379-396. Riportiamo questo giudizio di L. Robin, *Storia del pensiero greco*, tr. it. Milano 1978, p. 142: «Infine furono [i Sofisti] i creatori di un metodo di espressione del pensiero e contribuirono, indubbiamente sul terreno del puro empirismo, ma realmente per mezzo della grammatica e della retorica, all'opera che doveva essere proseguita da Platone e da Aristotele:

la costruzione di una logica». Si veda anche R. Vitali, *Melisso di Samo, sul mondo o sull'essere*, Urbino 1973, pp. 316-319.

⁵ Una puntuale analisi del testo dell'Anonimo e di quello di Sesto leggiamo in M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, il quale sostiene decisamente la superiorità del testo dell'Anonimo. Per le varie posizioni sull'argomento è utile la rassegna bibliografica che Migliori ci offre alla fine del suo lavoro. Sempre valida però ci appare l'opinione di M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967², vol. I p. 159, che sia comunque necessario integrare per confronto le due diverse fonti. Opinione ribadita dall'autore, proprio a proposito del passo in esame, nella sua edizione dei *Frammenti e Testimonianze* (Firenze 1961²), vol. II, p. 48: «Una comprensione esatta del nesso delle idee svolte da Gorgia si può ottenere integrando Sesto con l'Anonimo». Egli sottolinea che la successione esatta degli argomenti nella prima parte della seconda tesi gorgiana si trova nell'Anonimo; ma non è questo un problema qui necessario ai fini della nostra discussione. Sul raffronto fra le due redazioni cfr. G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, Napoli 1972, p. 261 sgg. e G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli 1971, p. 139. Si veda anche R. Vitali, *Gorgia, retorica e filosofia*, Urbino 1971.

⁶ Ci discostiamo qui in più di un punto dalla traduzione di Untersteiner (nell'edizione citata dei Sofisti) e da Migliori (*La filosofia*, cit.) che sostanzialmente si attiene ad Untersteiner. Si veda quanto osserva Martano (*Contrarietà e dialettica*, cit., p. 262 n. 17) a proposito di Untersteiner: «...del quale sono discutibili sia la traduzione dell'εἶναι ora con «essere» ora con «esistere» — gli arcaici non distinguevano, come oggi, l'essere e l'esistere — sia l'altra di τὰ πράγματα con «le esperienze» che mi pare troppo restrittiva al fatto gnoseologico, in una direzione suggestiva, sì, ma troppo moderna».

⁷ Sulla interpretazione di Untersteiner si veda la nota precedente. Non ci sembra di poter condividere, alla luce di quanto stiamo sostenendo, l'interpretazione avanzata da A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli, 1966, p. 223 sgg.

⁸ Sottolinea qui Migliori (*La filosofia*, cit., p. 67) che nel testo dell'Anonimo senso e intelletto non sono distinti. Ma, come vedremo subito dopo, non solo nell'argomentazione successiva troviamo una chiara distinzione fra i due, ma il testo di Sesto chiarisce, in forma solo più esplicita, quanto è qui solo molto sinteticamente accennato. Né pare accettabile quanto sostiene Untersteiner (*I sofisti*, cit., p. 52): «Gorgia mette il pensiero sul medesimo piano della vista e dell'udito, poiché, conforme alle più correnti dottrine dei presofisti, il pensare è un particolare processo dei sensi». Se è perfettamente plausibile infatti che il pensiero fosse considerato una funzione materiale del corpo, non per questo è legittimo assimilare il pensiero alla percezione sensoriale, basti solo ricordare le finissime analisi di un Parmenide, di un Democrito, di Gorgia stesso sulla distinzione fra

sensazione e parola, realtà e concetto, verità ed opinione, che tutte contraddicono tale tesi.

⁹ Migliori, *La filosofia*, cit., p. 75 n. 142 nota come la distinzione tra i vari sensi «si trovi sì anche in M.X.G., ma nell'argomento immediatamente seguente, cioè nel primo che riguarda la comunicabilità». Ora non possiamo certo supporre che una distinzione che si trova solo poche righe più avanti sia ignorata, allo stesso proposito, solo perché non viene posta, esplicitamente, immediatamente prima. Noi crediamo invece che sia alla base di tutta l'argomentazione. Inoltre è vero che MXG introduce la distinzione nell'argomento immediatamente seguente, ma è vero anche che Sesto, da parte sua, la utilizza sia *prima* che *dopo*, quindi non si vede perché debba avere frainteso la seriazione dei concetti.

¹⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 80=DK82B3. Sulla parte che precede, nel testo di Sesto, si vedano le considerazioni di G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932, p. 200.

¹¹ Diversamente intende Migliori, *La filosofia*, cit. p. 67. Anche Martano, *Contrarietà*, cit., p. 270 afferma: «Nessuna distinzione, allora, tra sensi e pensiero i motivi chiaramente emergenti, questi, dal confronto — non sempre facile — e dalla integrazione reciproca dei due testi». Indistinzione che, chiaramente, è da intendere come escludente il piano ontologico-metafisico, non certo come una confusione tra un'attività eminentemente percettiva, come la visione, e le produzioni fantastiche o le concettualizzazioni del pensiero.

¹² Sulla teoria della specificità della sensazione, qui esposta in modo così esplicito, cfr. le osservazioni di Casertano, *Natura*, cit., p. 143 sgg.

¹³ *Contrarietà*, cit., p. 276: «...in Gorgia affiora una prospettiva che in termini e formule del modulare moderno possiamo tradurre in queste espressioni. L'«ontologia» subisce la necessità di un rinvio all'attività condizionante del soggetto conoscitore, ossia riconosce la priorità della «gnoseologia», intendendo per gnoseologia (prima di Platone e Aristotele), una tensione della psiche umana verso l'ente».

¹⁴ Cfr. Düring, *op. cit.*, pp. 28-29. Si vedano, per citare passi solo ad esempio, i primi due libri della Fisica.

¹⁵ Circa l'uso di un linguaggio postaristotelico da parte di Sesto cfr. Calogero, *Eleatismo*, cit., pp. 158-172.

¹⁶ 1009a5 sgg. (trad. Russo).

¹⁷ 418a10 sgg. (trad. Laurenti). Cfr. anche 427b10, 428b12; *de sensu* 442b5.

¹⁸ Cfr. Casertano, *Natura*, cit., p. 158 n. 78, Migliori, *La filosofia*, cit., p. 114, Vitali, *Gorgia*, cit., p. 236.

¹⁹ Un'altra ripresa di un tema tipico dei *dissoi logoi*, la relatività dei costumi, troviamo in Arist., *top.* 115b19 sgg.

²⁰ *Antisthenis fragmenta*, collegit F. Deleuva Caizzi, Milano 1966, fr. 45 (Diog. L. VI, 3).

LIDIA PALUMBO

EVENTO ED INTERPRETAZIONE
NELL'«ENCOMIO DI ELENA»
E NELLA «DIFESA DI PALAMEDE»

1. «Voglio — scrive Gorgia nelle prime battute dell'*Elena* — lei così diffamata liberar dall'accusa e, dimostrati mentitori i suoi detrattori e svelata la verità, far cessare l'ignoranza»¹.

È una dichiarazione programmatica: verrà svolto un discorso intorno ad un preciso argomento. Si tratta di una donna. Una donna famosa, di nascita illustre, di bellezza singolare. «Ebbe bellezza di dea e, avutala, non nascose di averla»².

Esiste un rapporto strettissimo tra la bellezza e l'amore: era bella Elena, dunque «in moltissimi, moltissime brame d'amore suscitò»³.

Gorgia ritiene di aver detto abbastanza, l'accusata è stata presentata e il racconto è bruscamente interrotto: «Ma **chi fu**, e per qual motivo, e in che modo appagò l'amore colui che conquistò Elena, non lo dirò»⁴.

Estremamente significativa questa selezione pregiudiziale che il sofista opera tra ciò che va detto e ciò che non va detto nel presentare un evento da interpretare.

Tale selezione *sembra* trovare la sua spiegazione in un assunto di carattere metodologico: «il dire, a chi sa, ciò che sa, aggiunge fiducia, ma non porta diletto»⁵. Dunque il noto va omesso, pena la noia.

Eppure, il riferimento alla bellezza di Elena, dato più che

noto, ma, evidentemente, funzionale al tipo di discorso che Gorgia sta per fare e, quindi, alla particolare interpretazione che sta per «costruire» del «caso Elena», non solo non è omesso, ma è arricchito da una considerazione che ne precisa il significato: «Ebbe bellezza di dea e, avutala, *non nascose d'averla*».

Elena era bella e lo sapeva. Era bella e mostrava la sua bellezza. Rendevasi se stessa «spettacolo».

La grande importanza di questo riferimento alla bellezza «non nascosta» è da considerarsi alla luce di ciò che Gorgia scrive a proposito della vista: «per mezzo della vista l'anima nei suoi atteggiamenti viene modellata⁶ ... Sicché certe cose per natura addolorano la vista, certe altre l'attirano. Ché molte cose in molti, di molti oggetti e persone ispirano l'amore e il desiderio⁷».

Dunque l'occhio stabilisce il più immediato dei rapporti tra l'io e il mondo: davanti a cose paurose, a dispetto di ogni legge, si scappa, così come alla visione di creature meravigliose, a dispetto di ogni morale, ci si innamora. Ed è naturale — dice Gorgia — che sia così⁸.

A questo proposito è stato scritto: «L'anima — cioè i nostri atteggiamenti mentali, le nostre convinzioni, ma anche la nostra volontà e quindi le nostre azioni —, l'anima è strettamente legata al nostro occhio, e cioè al nostro essere fisicamente coinvolti nel mondo in cui siamo immersi; l'occhio non guarda semplicemente le cose, non impressiona la nostra anima così come viene impressionata — in maniera neutra — una pellicola fotografica. Per mezzo dell'occhio, per mezzo della vista, non si impressiona soltanto la nostra retina, ma si determina tutto il nostro atteggiamento nei confronti del mondo⁹». Un «dato acquista un senso per noi solo quando lo «vediamo», cioè solo quando entriamo con esso in un rapporto, ogni aspetto del quale deve essere chiaramente presente alla nostra coscienza»¹⁰.

Ecco il punto importante: vedere una cosa significa stabilire con essa un rapporto. E il modo con cui si guarda alla cosa, la maniera con cui la cosa si fa visione, determinano il senso di questo rapporto¹¹.

«Elena ebbe bellezza di dea...»: e questo è un dato *oggettivo* («la natura delle cose non è quale la vogliamo noi, ma quale è

toccata da sempre a ciascuna di esse») ¹² «...e non nascose di averla»: ma *soggettiva* fu dunque la scelta di mostrare la sua bellezza, creativo fu renderla evidente.

Fu l'apparire bella agli occhi di Alessandro, in quella specifica situazione, a determinare l'evento dell'innamoramento.

Fu proprio non nascondendosi, fu proprio rendendosi oggetto della sua vista, che lo coinvolse. Mostrandosi, impressionò la sua anima, creò un rapporto, costruì una situazione.

Mostrandosi Elena permise all'evento di accadere. Soffermandosi su questo «mostrarsi» Gorgia fa del suo racconto un'interpretazione di quell'evento.

Perché non è possibile descrivere un fatto senza darne contemporaneamente un'interpretazione; non è possibile raccontare una storia, descrivere una persona o una situazione, prescindendo dalla personale, parziale, visione della storia, della persona o della situazione. Scegliere di dire alcune cose e non altre, stabilire relazioni tra due eventi o tra due particolari aspetti dello stesso evento, decidere di rivelare un dato prima di un altro, è già interpretare ¹³.

Ritorniamo al testo: «Varcato ora, col discorso, il tempo d'allora, mi rifarò dal principio del discorso propostomi, ed esporrò le cause per le quali *era naturale* avvenisse la partenza di Elena verso Troia» ¹⁴.

Ecco annunciato il fatto. Elena un giorno è partita da Micene con Alessandro.

Bisogna cercare le cause che hanno determinato l'evento, interrogarsi sul perché di quel gesto, cercarne un significato, anzi una rete di significati.

Costruirli. Si tratta di interpretare l'avvenimento, in definitiva di fornirgli un senso.

«Infatti ella fece *quel che fece* o per cieca volontà del Caso, e meditata decisione di Dèi, e decreto di necessità; oppure rapita per forza; o indotta con parole, o presa da amore» ¹⁵.

Comincia il lavoro interpretativo vero e proprio ¹⁶.

Prima ipotesi interpretativa.

«Se è per il primo motivo, è giusto che si incolpi chi ha colpa; poiché la provvidenza divina non si può con previdenza umana impedire. Naturale è infatti non che il più forte sia osta-

colato dal più debole, ma il più debole sia dal più forte comandato e condotto; e il più forte guidi, il più debole segua. E la Divinità supera l'uomo e in forza e in saggezza e nel resto. Che se dunque al Caso e alla Divinità va attribuita colpa, Elena va dall'infamia liberata»¹⁷.

È l'argomento cosiddetto del diritto del più forte¹⁸, estremamente coerente al suo interno: siamo guidati dagli Dei, non siamo responsabili delle nostre azioni. Non ha senso parlare di colpa, oppure bisogna attribuirla agli Dei. Chi crede in questa ipotesi, chi crede negli Dei, crede in questa verità, che è *una verità...* Gli Dei esistono per chi ci crede¹⁹.

Seconda ipotesi interpretativa.

«E se per forza fu rapita, e contro legge violentata, e contro giustizia oltraggiata, è chiaro che del rapitore è la colpa in quanto oltraggiò, e che la, rapita, in quanto oltraggiata, subì una sventura»²⁰.

Ecco un'altra ipotesi sul «caso Elena»: si trattò di rapimento, fu un fatto violento. Ella non avrebbe voluto lasciare la sua casa, ma fu costretta con la forza. Gorgia, nell'ambito di questa ipotesi interpretativa, decide di considerare gli aspetti per così dire «patetici»²¹ della storia in questione: «Fu violata, della patria privata, dei suoi cari orbata, come potrebbe non essere compianta?»²².

È possibile che sia andata così. È un'altra visione delle cose, una nuova interpretazione dello stesso evento... un'altra verità, tale per chi ci crede.

Terza ipotesi interpretativa.

«Se poi fu la parola quella che persuase e ingannò il suo animo, neppure di fronte a questa possibilità è difficile parlare in sua difesa e giustificarla così: la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmar la paura, a eliminare il dolore, a suscitare la gioia e ad aumentare la pietà. E come ciò ha luogo, lo spiegherò. Perchè bisogna anche spiegarlo al giudizio degli uditori»²³.

Gorgia, per dimostrare la potenza del *logos*, ricorre all'esempio della poesia: «La poesia nelle sue varie forme io la ritengo e la chiamo un discorso con metro e chi l'ascolta è invaso

da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento a sentir fortune e sfortune di fatti e persone straniere»²⁴. «I divini incantesimi di parole sono apportatori di piacere e liberano dal dolore. Combinandosi, infatti, con le propensioni dell'anima, la potenza dell'incanto la seduce, la persuade, la trasforma con il suo fascino»²⁵.

«Qual motivo impedisce di credere che Elena sia stata trascinata da lusinghe di parole, e così poco di sua volontà, come se fosse stata rapita con violenza? Così si constaterrebbe l'imperio della persuasione, la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza»²⁶.

Questa è l'ipotesi cui Gorgia dedica più spazio nell'economia del discorso in difesa di Elena²⁷. Forse è la sua ipotesi, la sua interpretazione dell'evento, la sua verità... l'unica verità possibile per la sua filosofia, una verità fatta di parole, fatta di poesia, fatta d'inganni (di ἀπάτη).

Elena è stata ingannata dalle parole di Alessandro, è stata trascinata, anzi coinvolta, e la verità di quest'ipotesi interpretativa sta proprio nella gravidanza di questo coinvolgimento.

«Un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente persuasa e a credere nei detti e a consentire nei fatti»²⁸. La persuasione, congiunta con la parola, riesce a dare all'anima l'impronta che vuole, la parola persuasiva convince più di quella vera o, forse, la verità è proprio nel coinvolgimento operato dalla persuasione. La verità è comunque nella parola, in quella di Alessandro allora, in quella di Gorgia ora. Ma anche l'inganno è comunque nella parola. Ed è impossibile superare questa inquietante contraddizione²⁹.

Diversi sono i discorsi che si possono fare intorno a un evento, diverse le interpretazioni dell'evento. Diversi sono i discorsi che si possono fare in una situazione, diverse le situazioni, diverse le visioni della stessa situazione. Ogni discorso esprime un sentimento e tende a suscitare un sentimento: il discorso di Gorgia su Elena tende a suscitare nell'ascoltatore il sentimento dell'innocenza di Elena. Il discorso che fece Alessandro a Elena tese a suscitare nella donna un sentimento d'amore.

«C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori ed altri, altri, e alcuni troncano la malattia ed altri la vita, così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche altra persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano»³⁰.

Come l'efficacia di un farmaco dipende dall'opportunità della somministrazione, dalla disposizione del corpo a riceverlo, così la verità di un discorso dipende dalla circostanza, dalla disposizione dell'animo di chi lo ascolta.

La verità sta dunque nella relazione; tra farmaco e corpo, tra parola e animo³¹.

Alcuni discorsi provocano gioia, altri dolore. La verità che esprimono sta nel sentimento che suscitano, nel coinvolgimento che operano, nell'inganno che creano. Perciò la verità è, paradossalmente, un inganno³² (*ἀπάτη*).

È fondamentale la dimensione dell'inganno nella filosofia di Gorgia.

Sappiamo da Plutarco che Gorgia diceva che l'opera d'arte crea con le sue produzioni fantastiche e con le sue passioni un inganno (*apate*) per il quale chi inganna sa far meglio di chi non inganna e l'ingannato è più saggio del non ingannato³³.

L'opera d'arte agisce mediante la creazione di un'illusione: «colui che sa produrre con l'opera d'arte l'illusione — scrive Rensi — mostra ingegno o genio superiore (è *δικαιότερος*) in confronto di chi l'illusione non sa produrre; come chi è suscettibile di gustare l'opera d'arte, di subirne l'influsso, di lasciarsene conquistare (ossia chi si lascia «ingannare» ὁ ἀπατηθεὶς) mostra d'aver uno spirito più elevato e delicato (è *σοφώτερος*) di colui che non si lascia «ingannare», cioè è refrattario a subire l'influsso dell'opera d'arte, non la sente, non è capace di lasciarsene penetrare, resta davanti ad essa in istato di indifferenza e incomprensione»³⁴.

Apate dunque innanzitutto nell'arte³⁵.

Untersteiner dice che la filosofia di Gorgia è la consapevolezza filosofica di ciò che viene espresso dalla tragedia greca, è

la traduzione in termini di filosofia tragica della *situazione* dei personaggi del grande teatro antico³⁶.

Ma *apate* non solo nell'arte.

A un tale che gli chiese: «Perché solo i Tessali non inganni?» Gorgia — riferisce Plutarco — rispose: «Perché sono troppo sciocchi per essere ingannati da me»³⁷.

Dunque sempre, col discorso retorico o con le parole d'amore, in filosofia come nella vita quotidiana, chi inganna agisce meglio di chi non inganna e chi si illude è più saggio di chi illudersi non sa³⁸.

C'è inganno in tutte le forme di coinvolgimento.

La tragedia, la poesia, sono fenomeni artistici proprio perché coinvolgono. C'è inganno in tutti i discorsi che operano la persuasione, c'è inganno in tutte le passioni, in tutti i giudizi, in tutte le interpretazioni. C'è inganno in tutti i modi dell'esistenza, perché esistere significa innanzitutto comunicare, cioè superare quel muro di incomprensione³⁹ che ci separa dalle idee e dalle avventure degli altri, e comunicare è ingannare e lasciarsi ingannare, coinvolgere ed essere coinvolti. Convincersi, credere, scegliere. «La scelta, ha scritto Martano, comporta un *rischio*. Nessuno potrà mai dire se la scelta di un avviso del tutto opposto non avesse lo stesso valore. Ma tant'è: *si deve scegliere, rischiare, assumendo la piena responsabilità dell'azione*»⁴⁰.

La disposizione al rischio che ogni scelta comporta, è disposizione all'inganno.

E se linguaggio e passioni sono modi di *apate*, la conoscenza stessa è un inganno, «perché il percepire ed il pensare un fatto, un fenomeno o... una persona, sono modificazioni «nostre» che sono irrimediabilmente altro... da *quel* fatto, *quel* fenomeno, *quella* persona quali sono per sé o per altri»⁴¹. E in quello scarto, ineliminabile, che esiste tra un fenomeno e il nostro travagliato rapporto conoscitivo col fenomeno⁴², in quello scarto che esiste tra un fatto e la nostra visione del fatto, in quello scarto si annida la possibilità dell'*inganno*, e cioè della nostra conoscenza, e cioè del nostro agire: del nostro essere.

Apate è nella filosofia di Gorgia la debolezza e la forza dell'anima. Saggio è chi inganna e si inganna. Saggio è chi *sa* dell'inganno, chi, presa consapevolezza dell'ingannevole essenza

dell'esistenza, che è consapevolezza della «situazione» umana, vive tutti i coinvolgimenti di *apate*: l'arte, la parola, l'amore.

Quarta ipotesi interpretativa.

«Che se dunque lo sguardo di Elena, dilettrato dalla figura di Alessandro, ispirò all'anima fervore e zelo d'amore, quale meraviglia? Il quale amore, se, in quanto dio, ha degli dèi la divina potenza, come un essere inferiore potrebbe respingerlo o resistergli? E se poi è un'infermità umana e una cecità della mente, non è da condannarsi come colpa, ma da giudicarsi come sventura; venne infatti come venne, per agguati del caso, non per premeditazioni della mente; e per ineluttabilità d'amore, non per artificiosi raggiri»⁴³.

Elena si innamorò di Alessandro. E che cosa è l'amore? Che sia dovuto al volere divino o sia una magia umana a noi non è dato stabilire. Quel che è certo è che è un fatto naturale e come tale è ineluttabile⁴⁴.

Esiste una legge di necessità nelle cose dell'esistenza: noi non possiamo dominare questa legge, non possiamo *neanche conoscerla*, ma ne *riconosciamo* continuamente le tracce nella ineluttabilità dell'amore, nella forza della persuasione, nella naturale attrazione che su di noi esercitano le cose belle.

C'è una legge di necessità in quella paura che ci fa scappare davanti a visioni spaventose⁴⁵. È una paura alla quale non sappiamo sottrarci, che ci induce, ci costringe alla fuga. E l'amore è come la paura, perciò Elena è innocente.

È innocente perché non decise di partire alla volta di Troia, ma fu costretta a farlo. Fu costretta dall'amore che coinvolge, dalla parola che persuade, dalla necessità stessa che determina l'accadere degli eventi.

È innocente perché non scelse di agire come agì.

Ananke decise per lei⁴⁶.

A questo proposito si possono citare i versi che all'*Ananke* dedica Euripide: «Ho toccato moltissime dottrine, ma niente ho trovato più forte della Necessità. È la sola dea che non abbia altari né effigi cui tu possa accostarti, è sorda ai sacrifici»⁴⁷.

La Necessità non ha altari né effigi, perché sarebbe inutile che vi fossero, dal momento che Ella nulla può concedere senza venir meno al suo stesso essere, alla sua stessa funzione di

destino incombente e ineluttabile. O, fuori dalla dimensione del mito, nella prospettiva tragica della filosofia di Gorgia, la necessità non ha effigi perché è impersonale, non è una divinità che determina l'accadere degli eventi, ma è il ritmo stesso di questo accadere. Non è la spiegazione delle cose, ma la realtà delle cose stesse, il loro opaco e impenetrabile disporsi nel tempo. La necessità si esprime con una tautologia, ciò che fu, fu. L'amore venne come venne. A determinarlo furono gli agguati del caso, non le premeditazioni della mente⁴⁸.

Così si chiude l'*Encomio di Elena*. «Ho distrutto con la parola l'infamia di una donna, ho tenuto fede al principio propostomi all'inizio del discorso, ho tentato di annientare l'ingiustizia di un'onta e l'infondatezza di un'opinione; ho voluto scrivere questo discorso che fosse ad Elena di encomio e per me un gioco»⁴⁹.

Era accaduto un fatto. Era stata formulata un'accusa. Oggetto dello scritto, l'interpretazione del fatto, la rimozione dell'accusa.

Tra l'evento e il giudizio, il pensiero che interpreta, la parola che media.

Prima di accusare o difendere è necessario ricostruire il fatto, cercare spiegazioni, porre questioni, affrontare problemi, discutere.

Il fatto è metodologicamente messo da parte per lasciare spazio alle visioni del fatto: le varie interpretazioni. Elena costretta dagli Dei, Elena innamorata, Elena violentata. Elena ingannata dalle parole di Alessandro. Elena che fugge. Elena che sceglie. La colpa di Alessandro. La vicenda di Elena, quello specifico evento, non trova spiegazioni in una logica astratta⁵⁰. Non potrebbe trovarle. Quella logica non serve per interpretare i fatti umani, perché quella logica ha leggi generali e i fatti umani, invece, sono sempre particolari.

Non esiste un criterio assoluto che ci permette di valutarli. Un criterio già dato, sicuro e rassicurante da applicare ai casi dell'esistenza. La verità logica è fatta di non contraddizione, invece la vita è contraddittoria e contraddittorie sono le visioni della vita. La logica è atemporale, è il piano dell'eterno presente, la dimensione umana è invece il tempo. Dimensione di mobilità.

Un discorso logico è un discorso neutro. Vero sempre e comunque e proprio per questo «inutile»; inutile perché inadeguato, in sé, nella sua astrattezza, a rendere conto della polivalente concretezza delle vicende dell'esistenza.

C'è eterogeneità tra logica ed esistenza: la vita non è né logica, né illogica, ma alogica.

Della storia di Elena nessuna versione è vera, nessuna spiegazione è certa. Abbiamo alcuni dati, diversamente interpretabili; alcune ipotesi. L'evento dell'innamoramento. Ogni ipotesi interpretativa cerca di cogliere la singolarità di quella situazione. Ogni ipotesi è un tentativo di comprensione del fatto. Le ipotesi sono molte e su un piano astratto nessuna vale più di un'altra, nessuna può diventare l'unica, ma ognuna ha una sua verità e questa verità viene costruita proprio nel momento dell'interpretazione.

La verità è dunque l'interpretazione. O, meglio, *le verità* di un evento sono *le interpretazioni* dell'evento: non è possibile una verità universale, fagocitante la multiforme pluralità dei punti di vista, non è possibile una verità oggettiva che si ponga al di sopra dei soggetti che la concepiscono.

E non esiste nemmeno una verità formata dall'insieme di tutte le interpretazioni possibili (di un evento), perché una verità siffatta presupporrebbe una conoscenza *totale*⁵¹. E Gorgia nell'*Elena* afferma l'impossibilità di una conoscenza *totale*.

«Se tutti avessero, circa tutte le cose, delle passate ricordo, delle presenti coscienza, delle future previdenza, non di uguale efficacia sarebbe il medesimo discorso...»⁵². Ma in realtà, non esiste una via per ricordare tutto il passato, per avere coscienza di tutto il presente e per prevedere tutto il futuro⁵³; dunque non è possibile nessuna sintesi dialettica totalizzante e ogni interpretazione resta indissolubilmente legata alle condizioni del momento in cui viene formulata, alla storia e alle passioni di chi la costruisce, alle caratteristiche del discorso di chi la presenta.

Ogni interpretazione resta tale: personale, correggibile, temporanea. Unilaterale visione delle cose.

Dell'evento puro, al di là di ogni interpretazione, non potremo mai avere cognizione. Il fatto che gli oggetti del mondo della natura o gli eventi della storia siano così o così, cioè ab-

biano l'una o l'altra determinazione, dipende dal rapporto di conoscenza in cui si trovano con il singolo soggetto e quindi dalla sua interpretazione.

Siamo vicinissimi alla dottrina di Protagora⁵⁴: «di tutte le cose ognuno è misura, di quelle che sono in relazione al fatto che sono, di quelle che non sono in relazione al fatto che non sono»⁵⁵.

«Il relativismo gorgiano, al pari di quello protagoreo — è stato scritto — non nega una natura come realtà materiale posta al di fuori dell'uomo indipendentemente dal suo riconoscimento, ma solo che il rapporto uomo-natura sia immediato ed univoco: è l'uomo, al contrario, che, nella diversità delle condizioni ambientali e storiche, *costruisce* questo rapporto, e la sua costruzione è qualcosa di sempre cangiante, è qualcosa che muta col mutare di quelle condizioni, è qualcosa che è suscettibile, al pari del rapporto che si istaura tra gli uomini, di un miglioramento»⁵⁶.

2. Interpretare significa dispiegare i livelli di significazione impliciti in un evento e mostrare i travagli (e gli inganni) di questo «dispiegamento». C'è interpretazione là dove c'è senso molteplice ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi è resa manifesta⁵⁷.

Il lavoro ermeneutico problematizza, pone relazioni, complica. È il lavoro del pensiero che, in quanto ambito significativo, chiede di essere riferito all'esistenza; è la vita del linguaggio, strumento di comunicazione e quindi di autocoscienza. Questa è la dimensione della filosofia di Gorgia.

Il lavoro dell'interpretazione rivela un disegno profondo, quello di vincere una distanza, quella distanza che ci separa dalle cose e ci allontana dagli altri, che ce li rende estranei, che ci impedisce di incorporare i sentimenti e i pensieri degli altri alla comprensione che possiamo acquisire di noi stessi. In Gorgia è profondissima la coscienza di questa distanza e della solitudine che comporta, ma ugualmente profonda è la fiducia nell'unico *φάρμακον* che allevia questa solitudine, la parola⁵⁸: «l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentir fortune e sfortune di fatti e persone straniere»⁵⁹. La pa-

rola avvicina. Permette a due «anime» estranee di sentirsi vicine, di soffrire per le stesse cose, di com-patirsi, di com-prendersi. La parola permette ad ogni uomo di coinvolgere gli altri nelle proprie storie. La parola suscita ed esprime le passioni, le crea, le nutre, le conserva, le difende. Ci difende. Nell'*Elena* con le parole si difende l'amore. Nella *Difesa di Palamede* è in gioco l'onore: «Tanto l'accusa quanto la difesa non fan questione di vita o di morte, poiché la morte già la natura l'ha votata con un voto manifesto per tutti i mortali, il giorno in cui nacquero; qui invece è in gioco il disonore e l'onore: se io debba secondo la legge comune morire, ovvero col più grande oltraggio e sotto l'accusa più infamante, di morte violenta perire»⁶⁰. Palamede è vittima dell'infamante accusa di alto tradimento; sul suo destino pesano due possibilità: la giustizia e la violenza⁶¹. Il pieno potere su queste due possibilità è della parola. La sua difesa è appassionata e articolata: «io vi dimostrerò che «l'accusatore» non dice il vero con un duplice ordine di prove: cioè che né, volendo, avrei potuto, né, potendo, avrei voluto mettermi in un'impresa di tal genere»⁶². La tecnica dimostrativa dell'opera è straordinariamente simile a quella usata nell'*Elena* e nel *περί τοῦ μὴ ὄντος*⁶³.

Con una dialettica serratissima Palamede demolisce tutti gli argomenti dell'accusa e dimostra in modo stringente la sua innocenza. Ancora una volta non è in gioco la verità, ma la capacità di persuadere; si tratta di riuscire a vedere e a far vedere, mediante la suggestione delle parole, le cose in un certo modo, nel modo che risulta più vantaggioso, di volta in volta, nelle specifiche circostanze della vita.

A questo proposito scrive Rensi: tale «concetto è fondato sul fatto che le cose si vedono secondo la nostra volontà più profonda, o sentimento, o istinto, e che non v'è una verità razionalmente e teoricamente obbiettiva uguale per tutti... Bisogna voler agire non sulle cose, ma sulla nostra opinione delle cose, sul modo con cui le scorgiamo e le valutiamo, e voler modificare, occorrendo, non le cose, ma tale nostra opinione»⁶⁴.

È il pensiero di Protagora, riportato da Platone nel *Teeteto*: «Io per me, sostengo che la verità sta come io ho scritto: esser cioè ciascuno di noi misura delle cose che sono e non sono; certo

che poi ci corre un abisso tra l'un individuo e l'altro, per la ragione appunto che, per uno, sono ed appaiono certe date cose, per un altro, altre. E che esistano la sapienza e l'uomo sapiente, sono ben lungi dal negarlo; che anzi, colui appunto chiamo sapiente, il quale ad uno di noi, a cui le cose appaiono ed esistano come cattive, riesca, *invertendone il senso*, a farle apparire ed esistere come buone»⁶⁵. Palamede è un sapiente e quindi innocente, solo se riesce ad apparire tale⁶⁶, «invertendo il senso» delle calunnie di Ulisse che lo accusa. Si tratta di interpretare gli avvenimenti per rimuovere un'accusa (come nell'*Elena*).

Si fanno delle ipotesi sui moventi dell'accusatore: «Or dunque, se l'accusatore Ulisse, o che sapesse con certezza aver io tradito la Grecia ai barbari, o che ritenesse che le cose stessero così, avesse mosso l'accusa per amor della Grecia, sarebbe un uomo perfetto; e come no, dato che salva e la patria, e i genitori, e tutta la Grecia, e per di più punisce il colpevole? Ma se per invidia o per frode o per furfanteria egli avesse inventato una simile accusa, come per i motivi anzidetti sarebbe un uomo ottimo, così per questi sarebbe pessimo»⁶⁷.

Quello che colpisce di più nell'argomentare ermeneutico di Gorgia è l'assoluta mancanza di neutralità dello sforzo interpretativo: non c'è nessuna intellettualistica distanza tra passioni del retore e contenuto dell'orazione. Tutto il discorso è volto ad un fine (rimozione dell'accusa) e ad ogni tappa è, questo fine, riconoscibile. E poi non c'è scarto tra pensiero e giudizio: se si interpreta l'accusa di Ulisse come dovuta ad amore per la patria, si giudica l'accusatore come uomo ottimo, se gli si attribuisce il sentimento dell'invidia, lo si guarda come ad un uomo pessimo. Crediamo sia riconoscibile negli scritti dei sofisti un pensiero ad uno stadio di schiettezza raramente prima raggiunto, raramente dopo conservato; una filosofia dell'esistenza che cala nella prassi retorica la convinzione che i pensieri non hanno una fisionomia inoffensiva e che la loro corporosa parzialità vada usata, accentuata e non nascosta dietro il falso e incolore paravento di una presunta «obiettività neutrale».

È necessario stabilire il fine di un'azione: perché Ulisse, mentendo, accusa? Ma soprattutto: perché Palamede avrebbe tradito la patria? «Considerate insieme anche questo: a che sco-

po mi avrebbe giovato il voler compiere quest'azione, posto che ne avessi avuto il pieno potere? Poiché non c'è nessuno che gratuitamente voglia correre i più gravi rischi, e neppure essere così scellerato, da compiere la più grave delle scelleratezze. Dunque, a che scopo?»⁶⁸.

Interrogarsi sullo scopo di un'azione equivale a cercarne il senso, e tutto, nello scritto di Gorgia, si muove nella direzione di una ricerca e quindi di una «costruzione» del senso.

L'ermeneutica crea significati: «Due sono le ragioni per cui tutti fan tutto: o per conseguire un guadagno o per evitare una pena»⁶⁹. È l'enunciazione di una «verità» generale: *tutti* i motivi per cui *tutti* fan *tutto*. Palamede interrompe l'analisi particolareggiata dei presunti moventi dell'accusa per toccare «verità» di più ampio respiro e la latitudine concettuale del suo discorso si amplia fino a coinvolgere i problemi generali dell'esistenza. «...Tradendo la Grecia avrei tradito me stesso, genitori, amici, dignità di antenati, templi aviti, tombe, città patria, la più grande della Grecia; e quelle cose appunto che a tutti stanno più a cuore, io le avrei gettate in mano a gente ostile. Considerate ancora: che vita impossibile a viverci sarebbe stata la mia, se avessi fatto ciò? dove rivolgere i passi? forse in Grecia? per pagare la pena a quelli che avevo offeso? ...o se no, rimanere tra i barbari? noncurante di quanto forma il massimo bene dell'uomo, privato dell'onore più bello, costretto a vivere in turpissima infamia... E tutto questo per opera mia! che è la massima vergogna per un uomo, essere infelice per propria colpa. Neppure invero tra i barbari avrei potuto vivere con fiducia; in che modo infatti, dato che essi avrebbero saputo aver io commesso la più grande infedeltà, cioè tradito gli amici ai nemici? E senza fiducia la vita non si può vivere. Chi abbia perso le sostanze, o sia caduto dal potere, o sia esiliato dalla patria, può sempre ricuperar queste cose; ma chi abbia perso la fiducia non la può più riacquistare»⁷⁰. L'amore per la patria e per la famiglia, il sacro rispetto per gli dèi, l'amicizia, la fiducia, l'onore, sono i valori di cui Gorgia, pagando lo scotto alla tradizione, intesse il suo discorso in difesa di Palamede; ma quest'appello alla tradizione è, paradossalmente, quanto di più rivoluzionario si trovi negli scritti gorgiani.

Si tratta, infatti, in primo luogo, di un bagaglio di valori tradizionali fatti passare al vaglio critico e severo della logica dell'utile: Palamede non ha tradito la Grecia non perché l'amore per la Patria sia un valore assoluto ed eterno che si tramanda di padre in figlio e che tutti gli uomini, in tutti i momenti della loro vita e tutti i popoli in ogni epoca della loro storia, sentano di dover rispettare⁷¹. Palamede non ha tradito la patria perché, viene dimostrato, non ne ebbe la possibilità: «...Mi era impossibile, del tutto e sotto tutti gli aspetti, il far tutto ciò»⁷². E se ne avesse avuto la possibilità non lo avrebbe fatto, perché da una tale azione non avrebbe potuto trarre alcun giovamento: «Quest'impresa non mi avrebbe portato nessuno vantaggio; né c'è alcuno che lavori di astuzia per desiderio di averne danno»⁷³.

Illuminante è l'affermazione del paragrafo 19: «Due sono le ragioni per cui tutti fan tutto: o per conseguire un guadagno, o per evitare una pena»⁷⁴. Palamede non ha tradito perché, volendolo, non avrebbe potuto e, potendolo, non avrebbe voluto. Non perché «è un male in sé tradire la Patria» come in tanta cattiva retorica d'ogni tempo⁷⁵, ma perché tradendo la patria non ne avrebbe avuto che male.

Rivoluzionario è, in secondo luogo, questo riferimento ai valori della tradizione, perché si tratta, nella *Difesa di Palamede*, coerentemente alla teoria (e alla prassi) sofistica della persuasione, di un *uso* della tradizione stessa, operato dal retore per convincere l'uditorio della veridicità del suo discorso: parlare del rispetto per la città, per gli antenati e per gli dèi, citare l'onoranda abitudine di favorire gli amici e nuocere ai nemici, ricalcando i detti dei sette sapienti⁷⁶ o le massime dei pitagorici⁷⁷ e inserire questo genere di argomentazioni in certi luoghi significativi dell'orazione, significava esser certi di coinvolgere gli ascoltatori, di commuoverli, di guadagnarne l'assenso.

Un suo siffatto dei «valori» è quanto meno spregiudicato. Una tradizione che accetta di essere sottoposta al sezionamento analitico della conseguenzialità logica è quanto meno una tradizione messa in discussione, criticata, relativizzata⁷⁸. È una tradizione interpretata.

.E la possibilità e la capacità di interpretare la tradizione è

la lezione più antitradizionalista che i sofisti hanno saputo dare alla storia della cultura.

Retorica dunque come ermeneutica. Filosofia come possibilità di interpretazione del mondo e dei valori mondani, cioè dell'uomo e dei valori umani. Ma quale filosofia?

La consapevolezza filosofica della distanza tra le cose e il pensare le cose, la problematizzazione di tale consapevolezza; la volontà di conferire peso ad ogni interpretazione e al tempo stesso di togliere peso ad ogni interpretazione che si ponga come *l'interpretazione*; la precisa volontà di sbarrare la via al δόγμα⁷⁹ con ogni mezzo (l'ironia, la sospensione del giudizio, la dimostrazione per assurdo⁸⁰, e persino la dimostrazione dell'assurdità di ogni dimostrazione)⁸¹ diventano una forma di filosofia. Quella dei sofisti.

NOTE

¹ Il testo dell'*Encomio di Elena* cui ci siamo riferiti è quello offerto dal Diels in H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich 1966 (= DK). Abbiamo anche tenuto presente la raccolta di M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, testo e tr. it., fascicoli 4, La Nuova Italia, Firenze 1961². Per la traduzione italiana ci siamo serviti di quella offerta da M. Timpanaro Cardini in *I presocratici*, voll. 2, Laterza, Bari 1969. Quando abbiamo dato traduzioni nostre o di altri autori, l'abbiamo indicato in nota. Il passo riportato è in DK 82 B 11, paragrafo 2.

² DK 82 B 11, 4.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 5.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 15. A questo punto, apparentemente senza motivo, Gorgia si abbandona ad una specie di *excursus* sulla vista (parr. 16-18). Vedremo in seguito che questo riferimento ha una sua profonda ragion d'essere.

⁷ *Ibidem*, 18.

⁸ È naturale, cioè è necessario. Si veda la n. 14.

⁹ G. Casertano, «I dadi di Zeus sono sempre truccati». *Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell'Elena di Gorgia*, in «Discorsi» II (1982), pp. 7-27, p. 22.

¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹¹ Il senso delle cose è sempre e soltanto il rapporto che l'uomo ha con esse. Si veda in seguito la n. 48.

¹² DK 82 B 11, 15.

¹³ Non possiamo non pensare alle parole di Hegel: «La storia di un argomento è necessariamente collegata in modo strettissimo all'idea che ci facciamo di esso. Questa fissa già in precedenza che cosa si considera importante e conveniente per l'argomento prescelto e siffatto rapporto tra quanto è accaduto e lo scopo che ci proponiamo porta seco la selezione dei particolari da raccontare, il modo di interpretarli, i punti di vista sotto i quali collocarli», G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola - G. Sanna, vol. I, Firenze 1967, p. 5; cfr. G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Napoli 1977, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, 5. La partenza di Elena verso Troia viene presentata (vale a dire interpretata), come naturale, cioè necessaria. Elena, verrà dimostra-

to, non poteva agire diversamente da come agì. La naturalità di un evento sta proprio nel suo apparire come necessario.

¹⁵ *Ibidem*, 6. L'evento (la partenza di Elena alla volta di Troia), accennato appena al rigo precedente, viene fugacemente richiamato ora: «Ella fece quel che fece...». Nessuno spazio è dedicato al racconto dei fatti. L'evento è metodologicamente lasciato da parte per lasciare spazio alle interpretazioni dell'evento.

¹⁶ Gorgia fornirà quattro proposte di interpretazione dell'evento, corrispondenti a quattro possibili cause del comportamento di Elena.

¹⁷ Par. 6.

¹⁸ Sul diritto del più forte si veda, in prospettive sia pure diverse, il discorso di Trasimaco, riportato da Platone nella *Repubblica* (Plat. *resp.*, 333 c sgg.) e quello di Callicle nel *Gorgia* platonico (Plat. *Gorg.* 483 b sgg.). Anche per Democrito «il comandare si appartiene per natura a chi è superiore» (DK 68 B 267). Sull'argomento si veda G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli 1971, n. 22 a pp. 229-230. Per altri riferimenti al diritto del più forte nel testo dell'*Elena*, cfr. parr. 15-19.

¹⁹ Cfr. Protagora: «Intorno agli dei non posso sapere né che sono né che non sono né quale forma abbiano; molte cose infatti si oppongono alla nostra conoscenza: il fatto che non possono essere oggetto di esperienza sensibile e la vita umana che è breve» (Diog. Laert. IX 51 = DK 80 B 4, tr. Casertano). Per la traduzione-interpretazione del passo si rimanda a G. Casertano, *Natura*, cit., p. 95 sgg., n. 53 sgg. Quella dell'esistenza degli dei è una questione aperta. Ogni credenza è, in ultima analisi, una proposta di interpretazione del reale.

²⁰ DK 82 B 11, 7.

²¹ Gli aspetti «patetici» della storia in questione vengono considerati ora perché funzionali a questa interpretazione. In un discorso che vuole essere persuasivo, ogni considerazione è volta a creare un'opinione nell'ascoltatore. «E quanti, a quanti, quante cose fecero credere foggiando un ingannevole discorso!» (*ibidem*, 11). L'intero *Encomio di Elena* può essere considerato una sorta di trattato intorno alla teoria e alla prassi della persuasione: c'è volontà di persuadere nelle parole di Gorgia, ma c'è anche la profonda volontà filosofica (e politica) di considerare gli inganni che in ogni persuasione si nascondono. Sono in discussione tutte le forme della verità, anche quelle che, con arte retorica accuratissima, vengono presentate dal suo stesso discorso.

²² DK 82 B 11, 7.

²³ *Ibidem*, 8-9. La traduzione è nostra. La straordinaria importanza di questo passo è così commentata da T. G. Rosenmeyer: «For now for the first time it is clearly recognized that speech is not a reflection of things, not a mere tool or slave of description, but that it is its own master.

Logos is a great *dynastes*, as Gorgias has it in his later *Helen*. *Logos*, whether prose or poetry — the two are not distinguished in principle till later — is autonomous. It is a creator of its own reality; "it accomplishes the most divine things", Gorgias is quite explicit about this» (*Gorgias, Aeschylus, and Apaté*, in «*American Journal of Philology*», LXXVI (1955), 231-232). Cfr. anche A. Capizzi, *La Repubblica cosmica*, Roma 1982, p. 455.

²⁴ *Ibidem*, 9. Le parole coinvolgono. Cfr. G. Casertano, *I dadi*, cit., p. 8 sgg. Cfr. anche J. De Romilly, *Gorgias et le pouvoir de la poésie*, in «*Journal of Hellenic Studies*», (1973) pp. 155-162: «Gorgias... un homme qui va dire que, ce que la poésie peut faire, la parole rhétorique peut le faire également». (p. 160).

²⁵ *Ibidem*, 10. La traduzione è nostra. Sulla magia della parola che dà piacere cfr. J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, pp. 198-199.

²⁶ *Ibidem*, 12.

²⁷ Un terzo di tutto lo scritto.

²⁸ *Ibidem*, 12.

²⁹ La contraddizione è solo apparente: la verità di un discorso sta nella sua capacità di persuadere. Essendo la persuasione una forma di inganno, la verità di un discorso sta nella sua capacità di ingannare. Impossibile sarebbe separare la verità dall'inganno, perché: «un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente persuasa e a credere nei detti e a consentire nei fatti» (*ibidem*, 12). Chi è stato persuaso, crede che le sue convinzioni, le convinzioni acquisite in seguito al discorso persuasivo, siano la verità. Ecco perché Gorgia, che aveva promesso di svelare la verità sulla storia di Elena (*ibidem*, 2), svela invece i meccanismi della persuasione. La sua verità sta tutta nel suo discorso sulla persuasione, anzi nella capacità di persuadere del suo discorso.

³⁰ *Ibidem*, 14. Sull'interpretazione del passo dissentiamo dal Bona: «I farmaci hanno potere sui corpi, potere ora benefico ora malefico; così, osserva Gorgia, i discorsi hanno potere sull'anima, un potere che può guarire ma anche uccidere. E l'effetto non dipende dal modo o dal tempo in cui il farmaco viene somministrato, ma dalla sua costituzione, dalla sua *ταξίς*. Analogamente non dipende dall'esterno il valore o meno del *logos*... Si suole pensare a Gorgia come al pensatore che ha valorizzato il *καίριος*; ma questo non è il caso dell'*Encomio*» (G. Bona *Λόγος e ἀλήθεια* nell'*Encomio* di Elena di Gorgia, in «*Rivista di filologia e istruzione classica*» (1974) pp. 26-27. Il corsivo è nostro).

Gli è che il Bona pensa a Gorgia come al filosofo della verità: «Gorgia non oppone opinione ad opinione, ma costruisce la sua difesa di Elena secondo una logica razionale. Questo tipo di *logos*, che non si fonda su opinioni, e non partecipa quindi della loro intrinseca debolezza, è un *logos* del tutto diverso da quelli che Gorgia esamina nel corso dell'*Encomio*:

esso si può ben dire un discorso "detto secondo verità, ἀληθείᾳ λεχθεὶς"; e, poiché la verità è la virtù somma del logos, questo discorso, in quanto contiene la verità, merita lode». (G. Bona, *ibidem*, pp. 32-33).

Sul rapporto retorica-medicina è interessante la testimonianza di Plutarco su Antifonte: «Mentre si dedicava alla poesia, compose anche "un'arte del non soffrire", cioè una cura come quelle che i medici prescrivono agli ammalati; messo su un ambulatorio a Corinto accosto alla piazza, bandì che egli riusciva con le parole a curare gli afflitti, e, sentite le cause del male, consolava i sofferenti» (Plutarch. *vit. X orat.* I p. 833 c. = DK 87 A 6).

Per questa simiglianza (tra le parole e i farmaci) nell'efficacia loro di produrre mutamenti sull'anima e sul corpo, cfr. Plat. *Thaet.* 167 a-b in DK 80 21a; cfr. il commento di F. Adorno, *Studi sul pensiero greco*, Firenze 1966, p. 71-77. Anche i pitagorici avevano istituito un parallelo tra cura del corpo per mezzo della medicina e cura dell'anima per mezzo della musica. Sull'argomento cfr. M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1967, vol. I, p. 191. Cfr. anche J. De Romilly, *Gorgias*, art. cit., p. 162 e ancora J. De Romilly, *Plato and conyuring*, in *Plato: true and sophistic rhetoric*, Amsterdam 1979 (by K. Erickson, pp. 164-165). Il parallelo si ritrova anche nel *Fedro*: cfr. Plat. *Phaedr.* 270 b.

³¹ La verità è una relazione. Un rapporto tra soggetto e oggetto: se cambia uno dei due elementi del rapporto, se mutano le circostanze, le condizioni della relazione, mutano i termini della verità. Proprio come in medicina, se cambiano le dosi del farmaco o gli stadi della malattia, cambiano gli effetti della somministrazione. Questo, secondo noi, il senso del passo in questione. Cfr. J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des pré-platoniciens à Aristote*, Parigi 1981, p. 90-91.

³² Si veda la n. 28. Si veda inoltre J. De Romilly, *Plato*, cit., pp. 153-155. Sulla differenza tra ἀπάτη (inganno) e ψεῦδος (falso), si veda Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 179. La verità è una dimensione dell'uomo. È la dimensione dei rapporti degli uomini col mondo e degli uomini fra loro e come tale non può essere esente da inganno. Cfr. Rosenmeyer, art. cit.: «*Apate signals the supersession of the world of the logos in the place of the epic world of things*» (p. 232).

³³ Plutarch., *de glor. Ath.*, 5 p. 348 c = DK 82 B 23.

³⁴ G. Rensi, *Figure di filosofi*, Napoli 1938, p. 62.

³⁵ Cfr. M. Massagli, *Gorgia e l'estetica della situazione*, in «*Rivista di filosofia neoclastica*», 4 (1981), p. 674 sgg.

³⁶ M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., cap. VI. Cfr. anche E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957, p. 142. Cfr. anche G. Casertano, *Natura*, cit., p. 185.

³⁷ Plutarch. *de aud. poet.* 1 p. 15 c. Il passo non è in DK, ma è riportato da Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze*, cit., II, p. 142, sull'autorità di Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913, p. 148.

³⁸ Cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 186-187.

³⁹ Gorgia sente profondamente il problema dell'incomunicabilità (Cfr. DK 82 B 3, 83-86 - DK 82 B 3 a 21 sgg.). Cfr. T. G. Rosenmeyer, *art. cit.*, p. 231-232.

⁴⁰ G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli-Firenze 1972, p. 282. Cfr. anche G. Martano, *L'antinomia in Gorgia*, in «Logos» n. 3/1969, p. 571: «Se il pensiero mi squassa nell'altalena delle antinomie logicamente isosteniche, la vita mi impone una scelta e una decisione». Cfr. anche Paci, *op. cit.*, p. 143: «Ora la situazione tragica è data dal fatto che se l'uomo vive non può non scegliere e quindi dal fatto che l'uomo, quando vive, si inganna sempre».

⁴¹ G. Casertano, *I dadi*, *art. cit.*, p. 11.

⁴² Non c'è corrispondenza tra ciò che è e ciò che si pensa: nulla garantisce che le cose esistenti siano pensabili e che le cose pensabili esistano. (II delle 3 tesi fondamentali del περί τοῦ μὴ ὄντος: DK 82 B 3, 77-82). Non c'è un modo per tradurre la realtà nel nostro pensiero, così come non c'è un modo per comunicare il nostro pensiero agli altri (DK 82 B 3, 83-86).

Difficili, mutevoli, ricchi di sfasature e improntati all'inganno sono i rapporti degli uomini fra loro e con le cose. Non c'è in Gorgia «quella saldatura essere — pensiero — linguaggio che è la scoperta più originale della metodologia scientifica di Parmenide» (G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Napoli 1978, p. 106), quella corrispondenza tra leggi della realtà e leggi del pensiero che è la base indispensabile di ogni discorso scientifico. C'è anzi, al posto di quella rassicurante corrispondenza, una profonda frattura: frattura tra essere e pensare, che è il travaglio della conoscenza. Frattura tra pensiero e linguaggio, che è il dramma della comunicazione.

⁴³ DK 82 B 11, 19.

⁴⁴ Ristabilito, anche a proposito dell'amore, il carattere di necessità delle leggi della natura. Si vedano le note 8 e 14.

⁴⁵ DK 82 B 11, 16-17.

⁴⁶ *Ibidem*, 20: ... ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ... A proposito del concetto di *ananke* nel discorso gorgiano cfr. R. W. Quimby, *The growth of Plato's perception of rhetoric*, in *Plato: true and sophistic rhetoric*, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁷ Eurip. *Alc.* v. 962 sgg. (trad. L. Torracca).

⁴⁸ Il rimando ad una legge di necessità, in sé inspiegata e inspiegabile, esprime, con il riferimento ad una vuota tautologia, l'impossibilità stessa di ogni spiegazione: gli eventi si spiegano con il loro accadere stesso. Cioè non si spiegano, non hanno senso.

Gli eventi non hanno un senso, ma lo acquistano nel momento in cui l'uomo li interpreta. Il senso delle cose, la loro verità, è nel rapporto che

ogni uomo costruisce con esse. Il senso delle cose è nel pensiero dell'uomo, nelle forme della sua emotività, nel suo linguaggio.

⁴⁹ DK 82 B 11, 21.

⁵⁰ La logica, astrattamente considerata, si riduce ad una vuota tautologia, ad un inutile girare del pensiero su se stesso col quale è possibile dimostrare tutto e il contrario di tutto, col quale cioè non è possibile dimostrare niente, come testimoniano le immobili affermazioni del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Senza un concreto riferimento all'uomo e al tempo, nessuna interpretazione è possibile. Questa, secondo noi, la grande lezione di Gorgia.

⁵¹ E Gorgia è un convinto e convincente assertore dell'impossibilità di una conoscenza totale. Nella seconda delle tesi del *περὶ τοῦ μὴ ὄντος* dimostra che, se anche qualcosa esistesse, non sarebbe comprensibile all'uomo (DK 82 B 3, 77). Cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 168. Cfr. anche A. Levi, *Storia della sofistica*, Napoli 1966, p. 225.

E ancora G. Martano, *Contrarietà*, cit., p. 267 sgg. e Untersteiner, *I sofisti*, cit., cap. VI, p. 239 sgg.

⁵² DK 82 B 11, 11.

⁵³ Cfr. G. Casertano, *I dadi*, art. cit., p. 14. Cfr. anche Untersteiner, *I sofisti*, cit., p. 188.

⁵⁴ Cfr. P. Seligman, *Being and Not-Being. An introduction to Plato's Sophist*, The Hague 1974, p. 8-9.

⁵⁵ DK 80 A 14; DK 80 B 1 (trad. G. Casertano).

⁵⁶ G. Casertano, *Natura*, cit., p. 170.

⁵⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (Parigi 1969), Milano 1977, p. 26 e sgg.

⁵⁸ Sulla parola come *φάρμακον*, si vedano le note 30 e 31.

⁵⁹ DK 82 B 11, 9.

⁶⁰ Il testo della *Difesa di Palamede* cui ci riferiremo è quello offerto dal Diels in H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* cit. e si trova in DK 82 B 11 a. Abbiamo anche tenuto presente la raccolta di M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, cit. Abbiamo usato, inoltre, la nota traduzione italiana di Timpanaro Cardini, in *I presocratici*, cit. Quando abbiamo riportato traduzioni di altri autori, l'abbiamo indicato in nota. Il passo riportato è in DK 82 B 11 a, paragrafo I.

⁶¹ «Essendo due questi casi, l'uno l'avete in pieno potere voi, l'altro io; e cioè, la giustizia, io; la violenza, voi» (DK 82 - B 11 a, 2). Sulla contrapposizione *βία - δίκη* cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 177 sgg. Cfr. anche Untersteiner, *I Sofisti*, cit., p. 231.

⁶² DK 82 B 11 a, 5.

⁶³ Sull'«affinità» della tecnica argomentativa nelle varie opere di Gorgia cfr. K. Deichgraeber, *Similia dissimilia* (2. zu Gorgias Palamedes), in

«Rheinisches Museum», LXXXIX, 1940, pp. 52 sgg; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EY AETEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig und Berlin 1912, ristampa anastatica Stuttgart 1965, pp. 1-35; O. Gigon, *Gorgias «über das Nichtsein»*, in «Hermes», 71 (1936), pp. 190-191. Cfr. anche A. Levi, *op. cit.*, p. 233 n. 79, ove si trova un'accurata analisi dello *status quaestionis*. Più recente il testo di G. E. R. Lloyd, *Magia ragione ed esperienza. Nascita e forme della scienza greca* (Cambridge 1979), tr. it. Torino 1982, ove lo studio comparato delle tecniche dimostrative delle opere gorgiane è argomento del capitolo «lo sviluppo della retorica», p. 60.

⁶⁴ G. Rensi, *op. cit.*, p. 65 sg.

⁶⁵ Plat. *Theaet.*, 166 d sgg = DK 80 A 21 a.

⁶⁶ Sapiente è chi *usa* la sua sapienza. Chi la costruisce, chi la insegna. Chi impronta di saggezza i suoi gesti e le sue parole. Sapiente è — nella prospettiva di Gorgia — chi sa difendersi e difendere, chi «dimostra» la sua σοφία nei modi dell'esistenza sociale. La σοφία è cultura nel senso — tutto sofistico — di τέχνη. E Palamede, presentandosi come sapiente, cioè come inventore di τέχνη, darà ai giudici la massima prova della sua innocenza. Vale la pena di rileggere interamente il passo in DK 82 B 11 a, 30-31.

⁶⁷ DK 82 B 11 a, 3.

⁶⁸ *Ibidem*, 13.

⁶⁹ *Ibidem*, 19.

⁷⁰ *Ibidem*, 19-20-21.

⁷¹ Cfr. G. Casertano, *Natura*, cit., p. 188; E. Paci, *op. cit.*, pag. 142 e sgg. e G. Martano, *Il «senso del concreto» nei contributi sicelioti alla storia del pensiero greco*, in *Studi di storia del pensiero antico*, Napoli 1968, pp. 91-105.

Non condividiamo l'opinione di Levi: «Si può quindi in complesso affermare delle dottrine morali di Gorgia in generale, ciò che lo Zeller dice a proposito di quelle che riguardano le virtù particolari e i doveri dell'amicizia, che non si è allontanato dalle opinioni etiche dominanti nel suo tempo fra il suo popolo. In questo campo, il pensiero di Gorgia ci appare banale e superficiale, privo di originalità e di profondità, ma anche ben lontano dalle audacie rivoluzionarie e distruttrici che, nell'opinione comune, caratterizzano l'interpretazione sofistica dei problemi etico-sociali (A. Levi, *op. cit.*, p. 203). Non condividiamo l'opinione del Levi, perché il pensiero di Gorgia a proposito della morale non ci appare né banale, né superficiale, ma straordinariamente fecondo di spunti teorico-pratici per quella coerenza di fondo che l'amore per il concreto, il particolare, il relativo, infonde a tutta la sua filosofia. E originale, il pensiero etico gorgiano dovè apparire anche ad Aristotele, che in un passo della *Politica* scrive: «Hanno molto più ragione quelli che enumerano le virtù, come fa Gorgia, di quelli

che definiscono la virtù in tal modo», cioè in modo generico, per esempio affermando «che virtù è l'atteggiamento morale dell'animo o la buona condotta o qualche altro concetto parimenti generico» (Aristot., *pol.* A 13. 1260 a 27 = DK 82 B 18). L'attenzione per il particolare, il relativo, il concreto, che è attenzione all'esperienza dell'esistenza, è testimoniata anche da Platone nel *Menone*: il personaggio che dà il nome al dialogo, riferendo il pensiero di Gorgia, dice a Socrate: «E prima di tutto, se vuoi sapere la virtù dell'uomo, è facile dire che la virtù maschile consiste nell'essere atto a svolgere attività politica, e nello svolgerla beneficiare gli amici, nuocere ai nemici, e guardarsi anche dal ricever danno noi stessi. Se poi vuoi la virtù della donna, non è difficile spiegare che ella deve amministrare bene la casa, custodendone i beni, ed essendo sottomessa al marito. Ed altra è la virtù del fanciullo, e diversa secondo che è femmina o maschio, ed altra è quella d'un uomo anziano, secondo che sia libero o servo. Ed altre moltissime virtù ci sono, sicché non c'è difficoltà a definire che cos'è la virtù; poiché per ciascuno di noi la virtù è secondo ciascuna attività che svolgiamo, secondo l'età e per ogni singolo atto; così come credo, o Socrate, sia anche del vizio». (Plat. *Men.*, 71 e = DK 82 B 19). Cfr. G. Martano, *Contrarietà*, cit., p. 281. Originale l'interpretazione della morale gorgiana di M. Untersteiner, *I sofisti*, cit., 1, p. 277 sgg. Cfr. infine *Gorgias and moral irresponsibility* in Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, II, London 1979, p. 221 sgg.

⁷² DK 82 B 11a, 12.

⁷³ DK 82 B 11a, 18.

⁷⁴ DK 82 B 11a, 19. Il testo continua così: «...e tutto quanto si macchia per ragioni diverse da queste, "reca del danno a chi lo fa"» (l'ultima parte dell'affermazione è una integrazione del Diels).

Riportiamo anche la traduzione di Untersteiner: «In vista di questi due scopi tutti tutto fanno, o per ottenere un vantaggio o per fuggire una pena. Tutte le ribalderie che si compiono all'infuori di questi due casi "sono dovute a follia"» (Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, cit., p. 123). Ci sembra a questo punto importante soffermarci un momento sul concetto di «utile» nella filosofia di Gorgia, tanto vicina, a questo proposito, alla saggia dottrina etica di Democrito, ma anche alla inquieta e pessimistica filosofia di Antifonte. «Non accettare alcun piacere che non ti porti utilità» (DK 68 B 74), o l'ancor più incisiva affermazione «Godimento e mancanza di godimento segnano il confine tra utile e dannoso» (DK 68 B 188 = B4. Traduzioni di G. Casertano) non sono espressioni di una concezione del piacere grettamente utilitaristica e quindi di un utilitarismo eretto a sistema di vita. Il συμφέρον di Democrito è l'εὐδυνμία, il nostro equilibrato ed appagato benessere: è da ricercare il piacere che è utile alla vita, è da allontanare quello che può rovinarla. Accettare sempre e solo il piacere non è felicità, è follia, ma cercar di vivere bene, non è utilitarismo, è saggezza (Cfr. G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine*

dei presocratici, I, Napoli 1983, p. 69 sgg.). In questi frammenti di Democrito — contemporaneo dei sofisti — i concetti di «piacere», «utile», «dannoso», ampliano il loro significato fino ad esprimere il senso, anzi i sensi della vita. Ed è al senso della vita, intesa sempre come vita tra gli altri, che si riferiscono, come abbiamo visto, le parole del Palamede gorgiano, anche a proposito dell'utile; cfr. J. C. Capriglione, *La caverna, l'uomo e la città*, in G. Casertano (a cura di), *Democrito. Dall'atomo alla città*, Napoli, 1983. Ed è ancora alla vita e ai suoi significati — perché la vita è l'unico riferimento possibile per una filosofia dell'esistenza, qual è secondo noi quella dei sofisti — che pensa Antifonte quando parla della non naturalità e quindi non-utilità della legge: «Il vivere, infatti, e il morire sono cose di natura, e la vita degli uomini deriva da ciò che è loro utile, la morte da ciò che è loro dannoso. E l'utile prescritto dalla legge è un legame per la natura, quello prescritto dalla natura è libero. Dunque, a ragionare correttamente, ciò che porta dolore non può giovare alla natura più di ciò che piace; non può essere dunque più utile ciò che porta dolore di ciò che porta piacere: infatti ciò che veramente è utile deve portare giovamento e non danno. Pertanto, ciò che per natura porta giovamento...» (DK 87 B 44, A, col. 3-4 tr. G. Casertano). Si è parlato di «immoralità» di Antifonte, così come si è parlato di «immoralità» di Gorgia. A noi sembra possibile, in questa sede, solo sottolineare il «non-moralismo» di questi pensatori che si rifiutano di allontanare le loro riflessioni sul piacere e sul dolore, e quindi sulla morale, dalle concrete situazioni della vita.

⁷⁵ Ci piace pensare che è ad oratori che propinavano alle folle frasi vuote e ridondanti di questo genere, che si riferisce la testimonianza su Gorgia: «Diceva Gorgia che gli oratori somigliano alle rane: queste gracchiano nell'acqua, quelli presso la clessidra». (Gnomol. Vat. n. 167 = DK 82 B 30).

⁷⁶ Solone ateniese disse «Venera gli amici», Chilone spartano disse «Ai banchetti degli amici vai lentamente, alle loro disgrazie rapidamente». Pittaco di Lesbo «non dir male dell'amico, né bene del nemico: irragionevole è tal cosa». Periandro corinzio «Sii lo stesso con gli amici nella buona e nella cattiva sorte» (Stob. *Flor.* III 1, 172. Demetrio Falereo (fr. 114 Wehrli), *Sentenze dei sette sapienti* = DK 10 A 3). Su questi ed altri frammenti della tradizione popolare più antica, relativi alla saggezza, si vedano le interessanti pagine di Jean Frère, *op. cit.* pagg. 21-31.

⁷⁷ «I Pitagorici dicevano che dalla vera amicizia devono essere tenute lontane le contese e rivalità». «E la sincerità tra amici non deve mai venire meno, né quando giocano né quando trattano di cose serie» (Iambl. *v. Pyth.* 230 sgg = DK 58 D 9).

Secondo una testimonianza di Plutarco, Gorgia avrebbe detto che bisogna richiedere l'aiuto dell'amico soltanto nelle cose giuste, ma essere pronti a servirlo anche in molte cose ingiuste (Plutarch. *de adul. et am.*

23 p. 64 c = DK 82 B 21). Per altri riferimenti all'importanza «tradizionale» attribuita da Gorgia all'amicizia, cfr. (Plat. *Men.* 71 e = DK 82 B 19).

⁷⁸ Untersteiner, a proposito dei sofisti, parla di *dissoluzione relativistica dei valori* (cfr. M. Untersteiner, *Le origini sociali della Sofistica*, in *I Sofisti*, cit., vol. II, p. 252-253). «Più che di dissoluzione relativistica dei valori, forse sarebbe più esatto parlare — scrive Casertano — di *coscienza della relatività dei valori*». (G. Casertano, *Natura*, cit., p. 18-19).

Insolitamente affrettato ci sembra il giudizio di Levi, che fa di Gorgia un tradizionalista, poco originale assertore dei valori dell'etica popolare (cfr. Levi, *op. cit.*, p. 203). Molto significativa, invece, perché espressiva del valore tragico dell'etica gorgiana, la posizione di Martano: «La conoscenza è preclusa: i valori sono scelti secondo un criterio diverso, autonomo rispetto al conoscere. C'è una scelta, teoreticamente ingiustificabile, ma intanto concretamente operante. Quale il μέτρον? Un rispetto alla tradizione? alle opinioni morali della coscienza comune del popolo greco? Non basta: significherebbe eludere il problema e ricacciarlo indietro all'infinito. Resta uno iato profondo tra nichilismo teoretico e accettazione di valori morali» (G. Martano, *Contrarietà...* cit., p. 255-256). Cfr. anche G. Martano, *Il «senso del concreto», art. cit.*, p. 104.

⁷⁹ Cfr. G. Martano, *Contrarietà e dialettica*, cit., pag. 260: «Su ogni cosa, su ogni atteggiamento, il pensiero risponde con tesi ed antitesi ambivalenti, che inducono a continue nullificazioni. Dal gioco dialettico delle antinomie nullificanti è assolutamente ineducibile una definitiva posizione dottrinarica. Si può dedurre esclusivamente soltanto la constatazione di un ritmo problematico aperto che sbarrà intransigentemente la via ad un δόγμα».

⁸⁰ Forse Gorgia è l'inventore di quella singolare forma di «prova» che è la dimostrazione per assurdo; sull'argomento cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1975, p. 99.

⁸¹ «Le dimostrazioni ingannano» dice Gorgia (DK 82 B 3a, 17) e, con una stridente contraddizione in termini, lo dimostra.

GIUSEPPE TORTORA

IL SENSO DEL *καιρός* IN GORGIA

1. Che il senso del *καιρός*¹ caratterizzasse di fatto la pratica retorica dei Sofisti, ci è attestato in termini espliciti. Filostrato (*vitae sophistarum* I, 1; DK 82 A 1 a, A 24) ricorda — com'è noto — non solo che Gorgia improvvisava discorsi, ma soprattutto ch'egli sapeva e poteva parlare su tutto *ἐφ'ἑαυτῷ καὶ κατὰ καιρῶν*; e menziona, a conferma dell'«estro del momento» del sofista, l'episodio in cui Gorgia, per mettere in ridicolo la retorica «convenzionale» di Prodicò, si mise a parlare «abbandonandosi al *καιρός*».

Ma forse gli stessi Sofisti elaborarono una — per così dire — «teoria del *καιρός*» nell'ambito di una più vasta teorizzazione della retorica, se è vero che Protagora — come sostiene Diogene Laerzio (IX, 52; DK 80 A 1) —, oltre a distinguere i tempi del verbo, per primo spiegò la potenza del *καιρός* (*πρῶτος... καιροῦ δύναμιν ἐξέδειξε*), e se è vero che Gorgia — come riferisce Dionisio di Alicarnasso maior (*de compositione verborum*, 12, 84; DK 82 B 13) — trattò per primo di una *καιροῦ τέχνη* nell'ambito di uno scritto (di cui, come si sa, ci dà notizia Satiro, in Diogene Laerzio VIII, 58; DK 82 A 3; e a cui sembra alludere Diodoro, XII, 53, 2; DK 82 A 4, quando dice *οὗτος καὶ τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεύρε*) relativo alla *τέχνη* oratoria², pur lamentando, Dionisio, che nessuno, tra retori e filosofi, ha definito l'«arte dell'occasione», neppure Gorgia.

In ogni caso, che del *καιρός* si potesse avere, secondo il leninese, non solo il «senso», affidato necessariamente alla sensi-

bilità e all'intelligenza intuitiva dell'oratore³, ma anche una «tecnica», appare evidente anche da quanto ci trasmette Aristotele (*rhet.* 18. 1419 b 3; DK 82 B 12)⁴, il quale ricorda che Gorgia, tra l'altro, diceva che «si deve disarmare la serietà dell'avversario col riso, e il riso con la serietà»; laddove, dunque, serietà e riso non hanno funzione univoca e fissa, ma, sul piano della tecnica di confutazione, devono diventare strumenti appunto «tecnici» da adoperare a seconda delle circostanze, al momento opportuno, e in relazione al comportamento di colui che sul piano dialettico si configura come «avversario».

2. Sicché parrebbe che i Sofisti traspongano sul piano della teoria e della pratica «retorica» quel tema del *καιρός* a cui avevano fatto cenno i Sette Sapienti nell'ambito della considerazione «etica», o meglio nel quadro della normativa di comportamento che doveva esser assunta dall'uomo che aspirava alla saggezza pratica.

E appena il caso di ricordare che nella raccolta delle loro «Sentenze», trasmessaci da Stobeo (*florilegium* III, 1, 172; DK 10, 3), a Biante di Priene sono attribuite le affermazioni: ἔξεις... καιρῷ εὐλάβειαν (10 f 17) e λάλει καιρία (10 f 11), e a Pittaco di Lesbo l'esortazione: καιρὸν γινῶθι (10 e 1). E non bisogna dimenticare che Talete, più che «predicare» il senso del *καιρός*, lo viveva, se è da credere autentico quanto — come si ricorderà — riporta Diogene Laerzio (I, 26; DK A 1), ch'egli, ancora troppo giovane, alle raccomandazioni della madre perché si sposasse, rispose «οὐδέπω καιρός», e, quando ormai aveva superato la giovinezza, ad analoghe insistenze replicò: «οὐκέτι καιρός».

Come si può notare, in queste espressioni il termine *καιρός* presenta insieme due significati, quello di «momento opportuno», di «circostanza adeguata», e quello di «giusta misura»⁵. Essi s'intrecciano e si confondono, ma il secondo sembra avere una relativa prevalenza: infatti si può interpretare, ad esempio, l'invito di Biante ad ottenere καιρῷ la precauzione, la prudenza, come l'esortazione a conservare la «giusta misura» nel dire o nel fare, quella giusta misura che rende «adatte alle circostanze» le cose da dire o da fare; e si possono leggere le risposte di Talete alla madre come la presa d'atto di un «fuori misura», nel

primo caso per difetto, nel secondo per eccesso, che avrebbe caratterizzato, rendendola «inopportuna», la scelta di sposarsi; interpretazione, questa relativa a Talete, che sarebbe in concordanza con l'ammonimento: μέτρωι χρῶ, che a lui viene attribuito nelle «Sentenze» (10 d 18).

Del resto, le sentenze in cui ricorre il tema del *καιρός* sono situate nel contesto della prospettiva di un ideale complessivo di autocontenimento, di un profilo di comportamento che sia, auspicabilmente, alieno da eccesso come da difetto (sarà questa la tradizione — sia detto ora per inciso — e questo il senso che sottostanno alla nota espressione di Democrito: καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὐ μοι δοκέει, 68 B 102?). La «massima» dominante è μηδὲν ἄγαν attribuita a Solone (10 b 1). Insomma, come si accennava, il concetto di *καιρός* è inserito in un ideale complessivo di «temperanza»: βλαβερὸν ἀκρασία, ricorda Talete (10 d 12) ed ἔξεις πόνωι ἐγκράτειαν, ammonisce Biante (10 f 17)⁶.

Ben diversamente avviene con i Sofisti, dove il significato che decisamente viene in primo piano è quello di «momento opportuno», rispetto a cui l'uomo deve dare, a livello di comportamento, una risposta qualitativamente, più che quantitativamente, «adatta».

3. Fu, forse, la trasformazione della base economica della società ellenica che indusse l'«uomo greco» — un tempo agricoltore, legato alla sua terra, residenziale, abituato ai lenti e prevedibili ritmi naturali, ora invece mercante, sempre più spesso in viaggio, sempre più curioso ed attento all'«occasione» che crea l'affare», occasione spesso improvvisa e pertanto imprevedibile, per lo più irripetibile, e comunque rigorosamente circoscritta in precise coordinate spazio-temporali — ad acuire la sua attenzione al *καιρός*, a sviluppare il suo «senso del momento opportuno» e il suo «senso della misura»?

Una tale relazione è legittimamente ipotizzabile, anche se non trova un'argomentazione irrefutabile.

Sta di fatto che il senso del *καιρός* è ben testimoniato nel VI-V secolo, e il suo concetto ha subito un'evoluzione, o, se si vuole, una trasformazione proprio con i Sofisti, rispetto al si-

gnificato prevalente ch'esso aveva assunto coi Sette Sapienti.

I Sofisti, insomma, sembrano averlo «depurato» del senso «etico» a cui esso era accompagnato nella tradizione dei Sette Sapienti; sembrano averlo, per così dire, «laicizzato» e assunto a concetto che meglio lasciava intendere la molteplicità e la varietà delle situazioni vissute dall'uomo sia a livello di private vicende esistenziali, sia a quello delle relazioni con gli altri e con le cose stesse. Certo il tema del *καίρος* come «giusta misura» non fu dimenticato nel contesto del pensiero filosofico del V secolo. Ne è testimonianza l'ambito in cui lo inserisce Democrito, che pure a quel concetto ha dato un rilievo di tutto rispetto⁷.

È, quello di Democrito, un ambito ancora una volta «etico». L'Abderita, anzi, appare, in generale, assumere consapevolmente la tradizione di saggezza che passa e si consolida attraverso i Sette Sapienti. Frequentissime sono le consonanze tematiche tra alcuni suoi «frammenti etici» e talune «sentenze»⁸.

Pertanto anche il discorso democriteo sul *καίρος* come «misura» è o comunque può essere interpretato come tributo a questa tradizione, o meglio come tesaurizzazione di quella «normativa etica» di invito alla moderazione, alla temperanza, che nei Sette Sapienti trova più esplicita formulazione.

Ed anche il significato del *καίρος* come «circostanza opportuna», «momento adatto», che in Democrito troviamo in 68 B 87, 68 B 94, 68 B 226, e che si può intravedere in 68 B 229, trova una significativa corrispondenza in 10 f 11 e in 10 b 4. In ogni caso, non è sorprendente la somiglianza anche formale tra 10 e 1 (*καιρὸν γινῶθι*) e 68 B 229 e 68 B 226 (*καιροῦ διάγνωσις*)?

Sicché proprio queste consonanze possono fungere da testimonianza indiretta non solo della «continuità» del senso con cui Democrito parla di *καίρος* rispetto a quello con cui se ne parlava nelle Sentenze dei Sapienti antichi, ma soprattutto della distanza che separa il significato del *καίρος* per Democrito da quello che vi attribuiva Gorgia, che pure di Democrito era contemporaneo. Distanza che sussiste nonostante qualche esteriore affinità: quando Democrito dice, in 68 B 87, che bisogna sorvegliare il malvagio *μη καιροῦ λάβηται*, presenta il *καίρος* proprio nel senso di congiuntura di fattori, di complessiva situazione favore-

vole di cui, per Gorgia, il retore deve «impadronirsi» per rendere persuasivo il suo discorso e per produrre negli ascoltatori quel coinvolgimento affettivo che genera il convincimento; inoltre, come per Democrito i benefici diventano grandissimi quando giungono ἐν καιρῷ, così per Gorgia il riso e la serietà diventano efficaci, ai fini retorici, quando cadono «a tempo e a luogo», in relazione, cioè, a quel determinato «bisogno» che nasce, per il retore, in una determinata «circostanza».

Ma si tratta, come ben si vede, anche dagli esempi addotti, di affinità, come si diceva, esteriori: troppo eterogenei sono i contesti di discorso.

4. Anche dal confronto con Democrito dunque uscirebbe confermata l'ipotesi che i Sofisti, e Gorgia in particolare, ebbero il merito d'aver trasposto sul piano del «discorso sulla retorica» quel tema del καιρός che fino allora era chiuso nell'ambito della riflessione sulla saggezza pratica⁹.

Sarà pur vero che Gorgia non ha «definito» (ὁρίζω è il verbo usato da Dionisio) l'arte dell'occasione; ma della necessità di una tale arte doveva aver ben consapevolezza e doveva aver fatto oggetto d'insegnamento. Tale τέχνη avrebbe dovuto esser signoreggiata dal retore, non solo perché gli avrebbe permesso di dire cose adatte in modo adeguato e al momento opportuno, ma anche perché gli avrebbe impedito, come dice Anassarco (DK 72 B 1), di «buttar fuori con superficialità qualunque genere di discorso e in mezzo a qualsiasi tipo di gente» (ῥηϊδίως φωνεῖν πᾶν ἔπος κῆν παντὶ δήμῳ). Il quale Anassarco ammonisce — ma l'ammonizione l'avrà espressa anche Gorgia ai suoi giovani discepoli — che «bisogna conoscere i limiti del καιρός» (χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι), perché, aggiunge — ma anche quest'aggiunta sarà stata una convinzione del lentinese —, «quelli che seguitano ad introdurre le orecchie altrui con una sentenza fuori luogo — traduce V. E. Alfieri —, anche se la sentenza è molto saggia, si acquistano fama di stoltezza, perché alla loro sapienza non congiungono il discernimento» (οἳ δὲ ἔξω καιροῦ ῥῆσιν ἀείδουσιν, κῆν πεπνυμένῃν ἀείδωσιν, οὐ τιθέμενοι ἐν σοφίῃ γνώμην αἰτίην ἔχουσι μωρίας).

La conoscenza della situazione, il discernimento delle condizioni e delle circostanze, l'individuazione dell'intreccio dei fat-

tori in cui cade il discorso, è condizione indispensabile di saggezza pratica per tutti gli uomini, e di accortezza e competenza oratoria per il retore.

Anche per Gorgia, insomma, come per Ecateo di Abdera, ὁ εἰδώς λόγον καὶ καιρὸν οἶδεν (DK 73 A 6); ma quest'asserzione, che per Ecateo doveva avere valore e validità, per così dire, «universali», per Gorgia sarebbe dovuta diventare principio e criterio per coloro che intendevano manovrare senza immediatismo dilettantistico, bensì con rigorosa competenza, l'arte confutatoria e più in generale quella oratoria. Del resto lo stesso Gorgia dice, nell'*Encomio di Elena*, che ben diverso, e di maggiore efficacia, è il discorso di chi ha delle cose passate ricordo, di quelle future previdenza, e — qui è il punto che ora conviene sottolineare — περὶ πάντων τῶν παρόντων ἔννοιαν, rispetto allo stesso discorso fatto da chi, affidandosi alla semplice δόξα, all'impressione del momento, non fa attenzione alle circostanze presenti come non ricorda le cose trascorse e non prevede quelle a venire (DK 82 11, 11).

5. Ma allora, perché mai Gorgia non avrebbe «definito» l'arte dell'occasione? Forse perché una tale definizione avrebbe implicato di necessità una, per dir così, fondazione teoretica del καιρός. Il che era lontanissimo dalle intenzioni e dalle convinzioni del sofista. Non doveva e non poteva interessargli il quesito «che cos'è il καιρός». Gli unici, peraltro, ad affrontare questo problema, nell'ambito della filosofia greca del periodo arcaico, furono i Pitagorici. Ma perché essi eran convinti che tutto ciò che è e tutto ciò che avviene fosse «definibile», in quanto ogni cosa aveva una «causa» numerica ed era spiegabile come «proprietà di numeri». Sicché è naturale che anche il καιρός — secondo quanto leggiamo in Aristotele — fu da loro ricondotto a numero, a rapporto quantitativo¹⁰.

Ma per quel Gorgia che si sottrae anche all'onere di definire veramente persino la sua propria arte, e che si rifiuta d'indicare «che cos'è la virtù», l'essenza della virtù¹¹, dell'«essenza» del καιρός non si poteva parlare, non si poteva far oggetto di discorso, di spiegazione, di comunicazione, perché essa, semplicemente, «non c'è». Del resto, non ci dice Sesto Empirico che egli pose

tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro: e cioè che nulla esiste, se anche qualcosa esiste, non è comprensibile per l'uomo (ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ), e se pure è comprensibile, non è certamente comunicabile e spiegabile (ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον)?¹². E perché poi egli avrebbe dovuto fare eccezione per il καιρός? Anzi, quello del καιρός doveva apparire a Gorgia proprio come uno di quei casi in cui, anche se si volesse, non si potrebbe in alcun modo parlare in termini di «essenza», dal momento ch'esso non può esser «tipizzato», non si presenta mai in forma uguale e costante. Ciò che lo caratterizza, al contrario, è la mobilità, l'imprevedibilità, la novità, la caducità, perché tutto ciò che ha luogo nel mondo umano è in una condizione di permanente fluidità e d'intrinseca fragilità. Questo mondo, insomma, è un mondo senza norma; tutto è «possibile», anche l'apparentemente «impossibile»¹³.

6. Se però il senso del καιρός assumeva agli occhi di Gorgia un ruolo indispensabile per rendere efficaci la pratica oratoria e l'attività confutatoria, non sembra tuttavia che per lui fosse da relegare esclusivamente nell'ambito retorico. O meglio, se Gorgia lo proponeva all'attenzione degli aspiranti retori, al punto da delineare espedienti pratici tali che rendessero la τέχνη περί λόγους¹⁴ produttiva di convincimento, παιδοῦς δημιουργός (πιστευτικῆς)¹⁵, ciò forse sarà avvenuto perché egli doveva esser ben consapevole che in ogni momento della vita dell'uomo, il comportamento, per essere «adeguato», doveva «rispondere» alle oggettive circostanze.

Nella *Difesa di Palamede*, il protagonista, in una delle pieghe finali del discorso, quando cioè, capovolgendo la direzione della sua argomentazione, passa dalla fase «difensiva» a quella «d'attacco» e afferma ch'egli non merita d'esser offeso, dal momento che in nulla egli ha mai offeso, e, quasi a dimostrare che addirittura non si sarebbe neppure dovuto pensare ch'egli potesse offendere, in quanto la cosa sarebbe stata comunque contraria ai suoi orientamenti e alla sua costante pratica di vita, fa l'elogio di se stesso (ché ai vecchi non dò noia, ai giovani non sono inutile...), egli aggiunge, come per giustificare questa che all'apparenza è una presuntuosa esaltazione di sé (ma l'aggiun-

ta, anche se doveva sortire l'effetto di una *captatio benevolentiae*, non per questo è, per lui, meno «vera», meno «sentita»): ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐμὸν ἐμαυτὸν ἐπαινεῖν· ὁ δὲ παρὼν καιρὸς ἡνάγκασε, καὶ ταῦτα κατηγορημένον, πάντως ἀπολογήσασθαι (DK 82 B 11a, 32). Dunque, sono le condizioni oggettive — il fatto d'essere stato coinvolto suo malgrado in questo processo, il fatto d'esser stato investito da tali e tanto infamanti accuse, il fatto che gli siano state imputate così grandi colpe — che lo inducono ad usare d'ogni mezzo per la sua difesa.

7. Qui Gorgia sembra utilizzare il termine *καιρός* in un significato fortemente analogo a quello attribuitogli da Democrito in 68 B 87. Anche qui esso indica la «situazione complessiva», ossia una «congiuntura di fattori» e una «concorrenza di eventi». Ma mentre nel frammento democriteo questa situazione appare, per così dire, «neutra», senza oggettiva caratterizzazione di valore (anche qui, come altrove, in Democrito essa anzi ne acquista una a seconda dell'intenzione con cui chi «sta in situazione» legge, interpreta, ai fini pratici, quelle «coordinate»; essa dunque, nel caso preso in esame, non è malvagia in sé; è il malvagio che la rende «negativa» utilizzandola per i propri turpi fini), nella *Difesa di Palamede* invece essa appare già connotata con una valenza decisamente «negativa»; a Palamede si configura come oggettivamente minacciosa, tanto da «costringerlo», ai fini della propria salvezza, a far ricorso ad ogni genere di espedienti, anche a quello dell'autoesaltazione.

E mentre nel frammento di Democrito il «senso del *καιρός*» del malvagio sollecita questi ad «afferrar l'occasione», ad impadronirsi delle circostanze, a guidare, attivamente e secondo un progetto intenzionalmente predisposto, gli eventi per piegarli alla realizzazione dei suoi fini, qui il «senso del *καιρός*» di Palamede lo costringe ad un comportamento che potrebbe anche apparire a prima vista «fuori luogo» perché potenzialmente controproducente rispetto alla sua condizione di imputato. Palamede, insomma, è fortemente condizionato, nella scelta dell'atteggiamento da assumere, dalle circostanze stesse; egli cioè non può far altro che cercare soluzioni pratiche tali da «controllare» una situazione che s'abbatte su di lui con tutto il suo peso, e

che in fondo sfugge e si sottrae al suo volere e al suo dominio; l'unico modo per «governarla» è trovare una via d'uscita.

E, questa, l'altra faccia del discorso sul *καιρός*: accanto alla immagine del retore che, come il malvagio democriteo, signoreggia le circostanze, Gorgia pone anche l'immagine di un Palamede che in qualche modo è vittima della situazione, di una situazione che non riesce a dominare, e in cui le soluzioni di comportamento adottate in base al suo «fiuto» non assicurano, come nel caso del retore, il buon esito, l'effetto da lui auspicato.

Rispetto a quel passo dell'*Orazione funebre* (DK 82 B 6) in cui Gorgia, facendo l'elogio degli Ateniesi segnalatisi in guerra, attribuisce a questi il merito d'aver «anteposto la mitezza dell'equità al prepotere del diritto, la rettitudine della ragione alla pedanteria della legge», e di averlo fatto *πολλά*, molte volte, dunque a seconda delle circostanze, e in cui aggiunge, generalizzando, che ciò è stato possibile perché essi avevano assunto *τοῦτον... θεϊότατον καὶ κοινότατον νόμον, τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν <καὶ ἑᾶν>*, cioè il fare o il tralasciare ciò che, a seconda delle circostanze, è opportuno rispettivamente fare o tralasciare, e il dire o tacere ciò che, in relazione alla situazione in cui ci si trova, è conveniente dire o celare; rispetto dunque a questo passo Gorgia sembra avvertire che talvolta le circostanze stesse impongono di dire o tacere, costringono a fare o tralasciare, non lasciano molto spazio alla scelta se non quello di scegliere tra la «salvezza» e la «condanna». Insomma, nei casi d'importanza «vitale», non solo non si riesce a guidare gli eventi, ma il «senso della situazione» indica non che è utile o opportuno, ma che è necessario, indispensabile, talvolta ineluttabile, adattarsi ad essi, se si vuol salva la pelle. Palamede, infatti, proprio per non *μετ' ὀνειδῶν μεγίστων καὶ τῆς αἰσχίστης αἰτίας βιαίως ἀποθανεῖν* (DK 82 B 11a, 1), ovvero, per non morire di morte violenta e disonorevole, quella eventualmente decretata dal tribunale, è indotto, proprio dal suo «senso della situazione», ad imboccare l'unica via praticabile, quella di tentare il «tutto per tutto»; l'altra sarebbe — Palamede ne appare ben consapevole — soccombere col silenzio indotto dalla paura, perché «a causa della paura, vengono per forza a mancar le parole» (DK 82 B 11a, 4).

8. L'attenzione che Gorgia riserva alla «situazione» è evidente peraltro da tutto il discorso che il sofista pone sulla bocca di Palamede. Il quale, di fronte all'accusa di Ulisse, ch'egli contesta come non fondata, non potendo far leva, ai fini dell'autodifesa, sulla soggettiva consapevolezza di non aver commesso il reato ascrittogli (σύννοιδα γὰρ ἑμαυτῷ σαφῶς οὐδὲν τοιοῦτον πεποιηκώς; 82 B 11a, 5), e dovendo solo smantellare un'ipotesi, che altro non è che un peregrino sospetto (Ulisse οἰόμενος avanza l'accusa; 82 B 11a, 5), egli s'adopera a dimostrare, com'è noto, che «né, volendo, avrei potuto, né, potendo, avrei voluto mettermi in un'impresa del genere» (82 B 11a, 5), perché — questa è la tesi difensiva — mancavano le circostanze adatte, non sussistevano le condizioni opportune, non si dava la situazione favorevole né per voler tradire né per poter tradire. La duplice linea di argomentazione difensiva si svolge infatti nei termini di una ricerca all'indietro delle condizioni soggettive e oggettive, che, serialmente disposte, in modo orizzontale e/o verticale, avrebbero potuto accreditare il tradimento accreditando le varie eventuali «ragioni» del tradimento. Condizioni che sul piano logico non si danno; cosa che pertanto rende nullo il sospetto e quindi vacua l'ipotesi accusatoria¹⁶. Palamede, in sintesi, intende così mostrare, sia pure in via logico-ipotetica, non solo ch'egli non sarebbe stato in grado di predisporre qualcuna di quelle condizioni (πάντως ἄρα καὶ πάντῃ πάντα πράττειν ἀδύνατον ἦν μοι; 82 B 11a, 12), ma che esse non potevano sussistere *de facto*; e non sussistendo, non si è prodotta quella situazione favorevole al tradimento, né quindi egli avrebbe potuto, per dirla alla maniera democritea, καιροῦ λαβεῖν.

9. Del potere necessitante esercitato dalla «situazione» in certi momenti cruciali dell'esistenza di un individuo, Gorgia appare abbastanza convinto. Il tema ricorre infatti non solo nella *Difesa di Palamede*, ma anche nell'*Encomio di Elena*. Qui anzi, viene sviluppato con sorprendente vivacità¹⁷.

Per difendere Elena dalla cattiva fama alimentata dalla testimonianza di tutti i poeti, Gorgia — come espressamente dichiara — percorre una strada difficile, quella di dire ὁρθῶς, in modo giusto, ovvero strutturando il discorso con rigore logico¹⁸,

ciò che si deve, τὸ δέον (82 B 11, 2), ossia quella ἀλήθεια che τῷ λόγῳ ἐ κόσμος (82 B 11, 1)¹⁹. Orbene, la verità — qui è il punto — è che essa fu necessitata, costretta a fare ciò che ha fatto. E per dimostrare questa tesi Gorgia svolge la sua argomentazione in modo da mostrare che Elena si trovò in una «situazione» che era il punto di confluenza di fattori, eventi, circostanze remote e presenti, non solo predeterminanti, ma che ella, anche volendo, non avrebbe potuto in alcun modo né annullare né modificare²⁰.

Ella ebbe genitori illustri; ebbe bellezza da dea, una bellezza che era non solo inutile ma impossibile nascondere; per questa bellezza — che in molti suscitava brame d'amore — molti uomini eminenti per ricchezza o per nobiltà o per valore o per sapienza s'adoperarono a conquistarla. Rispetto a questi elementi, il potere d'intervento di Elena era nullo.

In questo contesto ha luogo l'innamoramento per Alessandro. Questo è il fatto. Ma che cosa fece sí che i due destini s'intrecciassero con l'innamoramento? È entrato in gioco un altro nuovo fattore; ma quale che esso sia, Gorgia vuol dimostrare che Elena non poteva né eliminarlo né neutralizzarne gli effetti.

Fu forse la cieca volontà del Caso, o la decisione degli Dei, o il decreto della Necessità a guidarla alla discussa decisione (11,6)? Ma se fu «costretta da costrizione divina», ella allora è libera dalla colpa (11, 20) e dall'infamia (11, 6); infatti non è possibile trattenere o impedire ciò che è stato disposto da un volere divino facendo ricorso alla provvidenza umana (11, 6).

Se poi vi fu indotta con la forza, c'era forse altra possibilità oltre quella di «subire il male» (11, 7)?

E nel caso che vi fu convinta con discorsi, come avrebbe potuto opporsi agli incantesimi che le parole generano nel profondo dell'anima (11, 8)? Le parole infatti, a dispetto d'ogni possibile resistenza, son capaci, come nel caso della poesia, di trascinare l'anima ad ogni sorta di emozioni; dunque, in virtù di esse, l'anima patisce un suo proprio patimento (11, 9). L'incanto (γοητεία)²¹ ch'esse producono ha la stessa forza cogente non solo dell'azione violenta, ma addirittura dei divini dispositivi; infatti λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν (11, 8); con la sua πειθοῦς

δύναμις, esso costringe la mente a credere nelle cose dette e a consentire alle cose fatte (11, 12).

Né Elena avrebbe goduto di maggiore autodeterminazione nel caso si supponga che sia stata presa da ἔρως. Se infatti ἔρως è un dio, ha degli dèi τὴν θεῖαν δύναμιν; e come è possibile a creatura umana respingere una tale potenza o resistervi? E se è un ἀνθρώπινον νόσημα, un ψυχῆς ἀγνόημα, esso venne come venne, per agguati del caso (11, 19), con quell'ineluttabilità che rende vano ogni tentativo di sottrazione. Tutto sarà nato da uno sguardo, dalla contemplazione visiva della figura di Alessandro. Fu quella immagine che produsse, come lo produce λόγος, un πάθημα nell'anima della donna. Anche lo sguardo vincola l'anima con la stessa ineluttabilità del decreto divino (11, 15). Come pensare allora che Elena, ormai conquistata dalla figura di Alessandro, potesse mantener vigile la ragione e vivace l'intelletto, in modo da respingere προθυμίαν καὶ ἄμειλλαν ἔρωτος (11, 19)?

Qualunque sia, allora, l'altro nuovo fattore che confluisce con le circostanze preesistenti — la smania d'amore, la lusinga delle parole, la violenza del rapimento, la divina costrizione — esso è comunque un'invariabile. Esso concorre, in modo per Elena ineluttabile, a formare una complessiva «situazione» la cui percezione, da parte della donna, non poteva avere altro ragionevole esito se non la «fuga»²². Ella, insomma, è cosciente d'esser senza scampo, ossia senza scelta.

10. Davvero senza scampo? davvero senza scelta?

Presumibilmente, tra le varie ipotesi prospettate, Gorgia non doveva ritenere autentiche, veritiere né quella della costrizione divina né quella del ratto violento, e neppure la subipotesi che ad architettare il tutto sia stato il «dio» ἔρως²³. Forse tali supposizioni rispondevano ad esigenza di completezza di argomentazione, ossia, di portare fino all'estremo limite il suo παίγνιον; e forse — come s'è già accennato qua e là — per offrire un metro comparativo per intendere il livello di costrizione che la situazione, nelle restanti ipotesi, esercitava sulla decisione della donna. Più verisimili dovevano apparirgli le ipotesi della forza sconvolgente dell'innamoramento e quella della conquista attraverso l'incanto della parola²⁴. Ipotesi non alternative l'una

all'altra. Il fatto che esse siano state presentate e discusse separatamente potrebbe esser semplicemente l'effetto dell'adozione del metodo diairetico usato da Gorgia per rendere più ordinato e insieme più efficace l'esercizio dialettico²⁵. Ma il sofista sarà stato ben convinto, sulla scorta dell'esperienza comune, che «parola» e «sguardo», producendo entrambi lo stesso πάθημα nell'anima di Elena, avranno agito in concorso, congiungendo in formidabile miscela i loro rispettivi poteri costrittivi, a generare l'unico effetto, a causare lo stesso esito pratico.

Se le cose stanno così, non poteva sfuggire a Gorgia che ad Elena rimaneva, in linea di principio, pur sempre uno spazio, per quanto piccolo, di autonomia, di autodeterminazione. Di fronte alla pressione della situazione sarebbe bastato che Elena non «cogliesse il καίρός», non si regolasse al modo del malvagio democriteo. L'alternativa alla fuga, pertanto, sussisteva: l'inerzia, la rinuncia alla contestata iniziativa, la resistenza passiva alla costrizione di ἔρως e di λόγος.

Ma tutto ciò doveva anche apparire a Gorgia come valido soltanto in via teorica. Infatti Elena, ai suoi occhi, si trovava nella stessa condizione di Palamede di fronte ai giudici; il suo «senso della situazione» la induce a fuggire come quello di Palamede lo spinge fino all'autoesaltazione. L'alternativa che le si prospettava non era di fatto reale, non poteva essere praticabile, come non lo era quella che restava a Palamede. L'inerzia rinunciataria le avrebbe aperto le porte di una disperata infelicità, di una vera morte dell'anima, così come il silenzio di Palamede quelle della morte violenta e disonorevole del corpo.

In certe situazioni in cui la vita stessa, quella fisica come quella psichica, è radicalmente coinvolta²⁶, non resta che adeguarsi a ciò che la situazione stessa impone. La situazione, allora, costrinse Elena alla fuga con una forza di fatto analoga a quella del ratto violento e del decreto divino: questa è la verità che scagiona Elena. E questa è la verità «serissima» che Gorgia, in veste di παλγνιον, presenta agli ascoltatori attenti e perspicaci²⁷.

11. Si profila, con ciò, più chiaramente la visione del mondo umano secondo il Lentinese.

L'individuo è sempre «in situazione»; meglio, egli trascorre da una situazione all'altra, trovandosi impegnato ogni volta in una rete sempre nuova e diversa di eventi e condizioni. Talvolta gli è consentito di scegliere tra il dire e il tacere, tra il fare e il tralasciare; addirittura di restar inerte o di manipolare le circostanze secondo un suo progetto e per mezzo delle sue reali capacità d'intervento. Talaltra è la situazione stessa che «guida» la scelta, la condiziona pesantemente. Nel primo caso il rapporto con la situazione è istituito autonomamente dal soggetto agente; nel secondo quel rapporto è di fatto predeterminato dalle circostanze stesse, non sussistendo in pratica nessuna soluzione alternativa equivalente.

Troppo ampia era l'esperienza del mondo umano maturata dal sofista, troppo vario gli appariva quel mondo stesso, perché egli potesse affermare la «libertà» *sine conditione* dell'uomo²⁸ e potesse asserire la necessità di un modello unico di comportamento — magari ancorato ad un quadro di valori immutabili — da conservare in ogni situazione e in relazione a qualsivoglia circostanza. A fronte di molti casi in cui il «senso del *καιρός*» può esprimersi in un intervento creativo, ci sono tanti altri casi in cui quello stesso «senso del *καιρός*» induce a scelte funzionali a certi esiti pratici che sono i soli possibili nell'ambito delle circostanze sussistenti, se non addirittura a comportamenti di adeguazione impotente alla situazione.

È sempre il «fiuto» ad indicare il tipo di rapporto da istituire con le cose, con gli altri uomini, con gli eventi che accadono; un fiuto che talvolta intravede delle possibilità, talvolta delle necessità, ma sempre suggerisce modalità di comportamento convenienti, opportune, adeguate alla effettiva «realtà» in cui l'individuo si trova relazionato. «La natura delle cose che vediamo non è quale la vogliamo noi, ma quale è coesenziale a ciascuna» (ἃ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἣν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἣν ἕκαστον ἔτυχε), dice Gorgia nell'*Encomio di Elena* (82 B 11, 15). Quindi l'uomo non solo non può agire come se la realtà fosse quale quella ch'egli desidererebbe, ma neppure può formarsi un'immagine di sé come quella di gran dominatore di ciò che è di ciò che avviene.

12. Se quanto qui sostenuto ha un qualche carattere di verosimiglianza, allora non si può sottacere che proprio questa concezione del mondo umano non solo pone in questione ogni ideale «etico» tramandato dalla tradizione, ma mina alle radici qualunque possibilità di delineazione di un'etica che pretenda universalità e che aspiri all'assolutezza²⁹. In tal senso, dunque, quanto si dice, a proposito del lentinese, nel *Menone* di Platone è perfettamente solidale con quanto si è qui individuato della visione del mondo di Gorgia.

Certo, Gorgia parla a più riprese della «virtù». Nella *Difesa di Palamede* il protagonista ricorda l'assurdità di credere ch'egli abbia tradito per dominare sul popolo a cui appartengono i suoi giudici, dal momento che un tal popolo ha tutti i doni più grandi, tra i quali le προγόνων ἀρεταί (82 B 11a, 13); e, ancora, fa notare che mai avrebbe rinnegato, col tradimento e con l'eventuale fuga presso i «barbari», tutte le fatiche sostenute, nel passato, per la virtù, per il «vivere virtuosamente», ἐπ' ἀρετῇ (82 B 11a, 20); egli infatti antepone alla ricchezza la virtù e non viceversa (οὔτε πλοῦτον ἀρετῆς ἀλλ' ἀρετὴν πλούτου προτιμῶν; 82 B 11a, 32), perché gli onori vengono dalla virtù, non certo dalla malvagità (ἀπ' ἀρετῆς γὰρ ἀλλ' οὐκ ἀπὸ κακότητος αἱ τιμαί; 82 B 11a, 16). Espressioni, queste, di grande effetto retorico, e che avrebbero allettato le orecchie di ascoltatori «conservatori», lasciando esse intendere un riferimento implicito al quadro di valori stabile ereditato dalla tradizione. Ma, come si vede, a tanto parlare di «virtù» non corrisponde un'esplicitazione inequivocabile di che cosa sia la virtù.

E allora, non si tratta di un travisamento platonico del pensiero gorgiano, né di esasperazione delle sue tematiche, ciò che il personaggio Menone dell'omonimo dialogo di Platone riferisce a proposito del sofista, suo maestro; Gorgia doveva effettivamente esser convinto, sulla base di una sua personale rimeditazione «filosofica» dei dati dell'esperienza comune, che non c'è «una» virtù, ma molteplici virtù: quella dell'uomo, della donna, del fanciullo, della fanciulla, del libero, dello schiavo. Del resto, la giustificazione di questa apparentemente sconcertante affermazione, la dà Gorgia stesso per bocca del giovane Menone: per ciascuno di noi ἀρετὴ e κακία sono in relazione — ma diciamo

pure: sono relative — all'attività, all'età, e, in fondo, al singolo atto che si compie (*Men.* 71e)³⁰.

In base a questo principio perdono ogni carattere di rigore e di univocità, insieme ai concetti di virtù e vizio, anche quelli di merito e colpa.

Per questa impossibilità d'indicare invariabilmente che cosa sia ἀρετή e che cosa κακία, Gorgia non promette — e ciò piace a Menone — di essere διδάσκαλος ἀρετῆς; anzi irride a quelli che fanno promesse di tal tipo (*Men.* 95c)³¹. Manca per lui l'oggetto specifico di un tale insegnamento. Da questo dipende l'esitazione di Menone a dire che cosa per Gorgia sia la virtù (*Men.* 76a): dal fatto che egli non lo ha mai sentito esprimere un tale giudizio. A tale quesito il sofista non poteva rispondere se non enumerando, elencando le possibili virtù; cosa che anche Aristotele ricorda come caratteristica di Gorgia, e che apprezza rispetto ad ogni tentativo maldestro e generico di definizione (*pol.* A 13. 1260a 27).

Eppure forse Gorgia una definizione l'ha data; ma non era di quelle che potevano piacere a Socrate e a Platone: κόσμος πράγματι ἀρετή, dice nell'*Encomio di Elena* (11, 1); una definizione che indica, come si vede, la qualità, non l'essenza dell'azione virtuosa nei termini in cui l'avrebbero pensata Socrate e Platone, non implicando alcun riferimento all'eventuale «valore» che darebbe sostanza al comportamento. Pur tuttavia κόσμος qui non indica solo il «decoro» esteriore, l'«ornamento», ma l'intrinseca «perfezione» dell'atto; una perfezione che però può essere individuata e, per dir così, «misurata» solo valutando la rispondenza, l'adeguatezza, del singolo atto alla situazione, al tessuto di condizioni oggettive e soggettive, esteriori e interiori, entro cui esso ha luogo. La virtù del fanciullo è fare bene le cose che un fanciullo deve fare; quelle stesse cose, anche se fatte benissimo, non possono costituire virtù per un adulto; e viceversa. Laddove, quindi, ἀρετή conserva ancora per Gorgia l'antico valore, privo di qualsiasi significazione «etica», di «efficacia», di «successo», di «riuscita»; e l'efficacia, il successo, la riuscita — è quasi superfluo ricordarlo — sono correlativi alle circostanze³².

In che cosa consiste l'ἀρετή, l'elemento divino, che Gorgia

riconosce agli Ateniesi nell'*Orazione funebre*? Nello scavalcare, ove necessario ed opportuno³³, anche il diritto, anche la pedanteria della legge, se così fu indicato dal λόγος, dalla parola interiore; e, se la situazione l'avesse richiesto, nel perseguire l'intento anche dando corso alle spinte dell'audacia. Perfettamente in sintonia con la «cultura» del proprio popolo, furono rispettosi verso gli dèi, pii verso i genitori, giusti verso i cittadini, devoti verso gli amici, e così via; ma, duttili rispetto alle circostanze, seppero essere anche insolenti con gli insolenti, gentili coi gentili, intrepidi con gli intrepidi, terribili in condizioni terribili (B 6). Il λόγος dunque suggerisce ciò ch'è opportuno, ossia quando bisogna parlare e quando tacere, quando intervenire e quando lasciar correre; e non solo il «che cosa», ma anche il «come» parlare ed intervenire. Quel λόγος, quel fiuto della situazione, che in certe situazioni difficili deve esser congiunto a τόλμη perché il comportamento individuato come adeguato possa «riuscire». Infatti esso — la parola interiore —, dice il sofista nell'*Orazione Olimpica*, così come il bando dell'araldo in Olimpia, chiama chi si offre, ma incorona solo chi riesce (B 8).

NOTE

¹ Circa la presenza di tale «concetto» nella cultura e nella civiltà greche, in particolare in quelle del periodo arcaico, D. Levi, *Il καιρός attraverso la letteratura greca*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», Cl. sc. morali..., V, XXXIII, 1924, ricorda (pp. 280-281) che al καιρός «sacerdoti bruciarono incensi, scultori eressero statue, poeti cantarono inni». Infatti fu adorato come giovane divinità dell'Olimpo: «a lui era tributato, se non altro, un culto a Olimpia, dove possedeva un piccolo altare vicino all'ingresso dello Stadio». Fu cantato come il più giovane figlio di Giove, proprio nel V secolo, dal poeta Ione di Chio. Inoltre fu rappresentato in un'opera di Policletto; e fu raffigurato, in una statua di Lisippo, come «un efebo nudo, con le ali alle caviglie, che corre su di una palla e tiene in mano un rasoio; è calvo sulla nuca ma provvisto di abbondanti riccioli sulla fronte, a indicare che, una volta passato innanzi, più non si può afferrare» (l'ipotesi, invece, dell'esistenza di un καιρός di Fidia «beruht nur auf einer unverständigen Verwechslung — des Ausonius oder seiner Quelle? — mit der lysippischen Statue»; così R. E. Pauly-Wissowa, X, 1919, col. 1510).

² Dell'esistenza di un'Arte Oratoria, com'è noto, sono convinti A. Gercke e F. Schupp; non condividono tale convinzione F. Blass, V. Buchheit, M. Fuhrmann e G. Kennedy. M. Uptersteiner, come del resto L. Radermacher, mostra solo delle perplessità. Sull'ipotesi — sostenuta da W. Süss e da W. Schmid, ma negata da W. Nestle — che Gorgia abbia scritto addirittura un περί καιροῦ, non è irragionevole — se si accetta naturalmente l'esistenza di una gorgiana Arte Oratoria — l'osservazione di A. Rostagni, *Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica*, «Studi italiani di filologia classica», n. s., II, 1-2, 1922, p. 157, per il quale il titolo περί καιροῦ doveva designare proprio l'Arte Oratoria per la sua connotazione specifica.

³ Si tratta di quel che G. Martano, *Il «senso del concreto» nei contributi sicelioti alla storia del pensiero greco*, in *Studi di storia del pensiero antico*, Napoli-Firenze, 1968, pag. 104, definisce «il fiuto della disponibilità effettiva degli ascoltatori», quel fiuto «che se non elimina le differenze di emotività nella ricezione di un discorso, tuttavia vi coglie un comune denominatore, mettendo in evidenza il quale è possibile indurre gli altri... ad una decisione morale che consenta di sfuggire agli indugi che la riflessione necessariamente comporta per l'inevitabile bipolarità di tutte le proposizioni logiche».

⁴ Frequenti sono i riferimenti di Aristotele a Gorgia. Per il modo in cui egli lo cita, e per i contesti in cui vi si riferisce, cfr. anche C. J. Classen, *Aristotle's picture of the Sophists, in The Sophists and their Legacy*, Proceedings of the fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, Hermes-Einzelschriften, Heft 44, Wiesbaden 1981, pp. 7-24.

⁵ D. Levi, *Il καιρός*, cit., p. 265, segnala che già al verso 694 de *Le opere e i giorni* di Esiodo le voci καιρός e μέτρον «hanno dei punti di contatto» e «si integrano a vicenda».

⁶ Si ricordi pure che a Cleobulo lindio viene attribuita la raccomandazione di ἡδονῆς κρατεῖν (10 a 10) e di βίαι μὴδὲν πράττειν (10 a 11), oltre che di non contendere né di eccedere in affetto con le donne in presenza di estranei (10 a 16) e di non esser superbo nelle circostanze favorevoli né di abbattersi in quelle difficili (10 a 20). Solone, dal canto suo, raccomanda di non aver fretta nel fare e nell'interrompere le amicizie (10 b 9), mentre Chilone invita a mostrarsi tranquilli anche se si è violenti (10 c 12), di trattenere la lingua affinché non corra davanti al pensiero (10 c 14; cfr. pure 10 f 4), e, in termini generali, di θυμοῦ κρατεῖν e di μὴ ἐπιθυμεῖν ἀδύνατα (10 c 15, 10 c 16). Infine Periandro segnala il pericolo connesso alla temerarietà (10 g 3), l'opportunità di essere μέτριος in caso di successo e φρόνιμος in caso di insuccesso (10 g 8).

⁷ Si veda, a tal proposito, G. Tortora, «Νοῦς» e «Καιρός» nell'*etica democritea*, in *Democrito. Dall'atomo alla città*, a cura di G. Casertano, Napoli 1983, pp. 101-134.

⁸ Si accostino, per fare qualche esempio, 10 f 2 con 68 B 187 (68 B 36); 10 c 15 con 68 B 236, e, estendendo il confronto, con 68 B 191 e 68 B 70; 10 f 14 e 10 f 17 con 68 B 51 e 68 B 181; 10 e 11 con 68 B 40 e 68 B 171; 10 c 10, 10 d 4, 10 e 11, 10 e 12, nel loro insieme, con 68 B 78, 68 B 220 e 68 B 221; 10 a 4 con 68 B 86. E poi, 10 a 20 con 68 B 285; 10 d 19 con 68 B 67; 10 c 16 con 68 B 58; 10 b 14 con 68 B 184; 10 g 17 con 68 B 38. E ancora — sebbene si tratti di un «luogo comune» di tutti i tempi — 10 e 13 con 68 B 44 e 68 B 225.

⁹ Dopo Gorgia, sia detto per inciso, la nozione di καιρός assumerà ancora significato etico, oltre che quello militare e politico, come in Platone (*Lettera VII*, 326 a, 327 e), Aristotele (*Pol.* V, 11, 1314 b 16; 10, 1312 b 25) e Teofrasto (che scrive πολιτικά πρὸς καιρούς, di cui Cicerone parla in *de fin.* V, 4, 11). Sarà proprio Aristotele a reintrodurre nell'ambito del discorso etico quel concetto, «qui avait été surtout élaborée avant lui par la double tradition des rhéteurs et des médecins», come dice P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, p. 98. Il quale Aubenque ricorda, oltre Gorgia, Isocrate (*Panegirico* 9, *Contro i sofisti* 13, 16) e Alcідamante (*Sui sofisti* 10 ss.) per il primo filone, e, per es., *dell'antica medicina*, per il secondo, specificando: «C'est, d'autre part, un lieu commun de la médecine hippocratique que la vanité des préceptes trop généraux et la nécessité d'adapter la thérapeutique à la variabilité des individus et des

circonstances, en saisissant à chaque fois le *kairos*» (n. 4 pp. 98-99); e segnala che «le parallélisme entre les techniques médicale et rhétorique avait déjà été invoqué par Gorgias (*Hélène*, 14; cf. Platon, *Phèdre*, 270 b)».

¹⁰ In *metaph.* A 5. 985 b 23 si dice ch'esso, come la δικαιοσύνη, è da loro concepito come ἀριθμῶν πάθος; in *metaph.* M 4. 1078 b 21 si ricorda che i pitagorici si sono serviti dei numeri per definire — al pari di τὸ δίκαιον e di ἡ γὰμός — anche il καιρός; e cfr. pure *metaph.* A 8. 989 b 29.

¹¹ Cfr. Platone, *Men.* 71 e.

¹² *Sext. Emp. adv. math.* VII 65 segg.

¹³ R. Vitali, *Gorgia. Retorica e filosofia*, Urbino 1971, parla di una φύσις, in Gorgia, «costituita... da una serie indefinita di καιροί i quali... creavano il molteplice effettivo e nel tempo stesso illogico che sarebbe stato possibile conoscere logicamente soltanto... con una coscienza piena del passato, del presente e del futuro» (p. 171). Conoscenza dei καιροί, dunque, non del καιρός, non della sua «essenza». Non sembra da condividere, pertanto, quanto sostiene A. Rostagni, *Un nuovo capitolo della storia della retorica e della sofistica*, cit., p. 164. Lo studioso infatti spiega la notazione di Dionisio affermando che questi non trovava nel lentinese quelle pedantesche classificazioni formali di cui egli — Dionisio — tanto si compiace; e non le poteva trovare in quanto Gorgia si sarebbe limitato a «studiare l'essenza della cosa». Ciò non esclude tuttavia che anche in Gorgia vi fosse — per dirla con G. Martano, *Senso della «situazione» nell'etica greca*, in *L'etica della situazione*, Studi raccolti da P. Piovani, Napoli 1974, p. 11 — quella «consapevolezza teoretica del peso della "situazione"», a cui «concorre efficacemente quel movimento culturale, del V secolo, che registra le grandi voci di tragediografi, di storici, di letterati e di poeti», e che «trova la sua espressione filosofica nelle dottrine dei Sofisti». Espressione filosofica di una consapevolezza teoretica non implica naturalmente in termini necessari lo «studio dell'essenza» del καιρός. Quella consapevolezza comunque dev'esser maturata in Gorgia proprio dall'esperienza quotidiana, dall'idea ch'egli dev'essersi fatta del mondo e dell'uomo sulla base dell'osservazione dei fatti umani. Per cui appare un po' troppo — come dire? — deciso M. Massagli, *Gorgia e l'estetica della situazione*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 4 (1981), p. 669, il quale sembra ricondurre quella consapevolezza prevalentemente a ragioni di dialettica filosofica, quando, riproponendo il rapporto — peraltro già indicato da H. Maier, *Socrate*, Firenze 1943, vol. I, pp. 229 segg. — tra Gorgia e gli Eleati, afferma, con non celata enfasi: «il καιρός gorgiano prende significato dal rifiuto dell'Essere Assoluto, Unico e Vero proposto dagli Eleati. Il decidersi della realtà delle cose a seconda dell'occasione o dell'opportunità è la risposta teoretica a livello ontologico alla unicità-monotonia del falso Essere eleatico. La diversità strutturale delle diverse occasioni... è la vera unità del reale di contro all'Unità Assoluta, gretta e monotona dell'Essere

filosofico...». Circa questo rapporto, comunque, si veda pure E. Bux, *Gorgias und Parmenides*, «Hermes» 76 (1941), pp. 393-407.

¹⁴ Platone, *Gorgia* 450 b-c.

¹⁵ Platone, *Gorgia* 453 a, 455 a. Circa questa definizione M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967, I, n. 7 pp. 312-314, giustamente segnala che *πιστευτικῆς* è aggiunta platonica, accogliendo il suggerimento di W. Schmid. Nella stessa nota discute poi ampiamente le tesi circa l'attribuzione a Gorgia della definizione «creatrice di persuasione». Ricorda, oltre quella dello Schmid, quella di Nestle, Mutschmann, Friedländer, Leisegang; si sofferma su quella di Dodds; introduce quelle di Thompson, Pohlenz, Heinemann, Fuhrmann, Rademacher, Plebe. Come si può dedurre dal numero degli studiosi intervenuti sulla questione, il problema è complesso. In ogni caso, o meglio anche in quello in cui si sostenga che la definizione non debba considerarsi autenticamente gorgiana, non sembra che essa non interpreti con perspicacia la convinzione del Gorgia storico; ovvero, tale definizione non solo non tradisce la concezione gorgiana della retorica, ma ne costituisce una pregnante illustrazione, in forma di estrema sintesi, da parte di Platone.

¹⁶ Sulla tecnica argomentativa adottata nell'operetta in questione si veda A. A. Long, *Methods of argument in Gorgias*. «Palamedes», in *The Sophistic Movement*, Atene 1984, pp. 233-241.

¹⁷ Anche G. Martano, in *Senso della «situazione»*, cit., p. 15, sottolinea la presenza in Gorgia di un «vivo senso della situazionalità»: non solo nella *Difesa di Palamede*, ma anche nell'*Encomio di Elena*.

¹⁸ R. Vitali, *Gorgia*, cit., dice, generalizzando, che con Gorgia «la prerogativa principale del retore era quella di ὀρθῶς λέγειν, di parlare cioè correttamente, senza incorrere in *contraddizioni logiche*... In questo senso l'ὀρθῶς λέγειν era un perfezionamento notevole della ὀρθοέπεια avanzata da Protagora con le proprie esigenze di εὖ λέγειν, *parlare bene*, che, pur essendo inizialmente basato su di un abbellimento esteriore, non si esauriva semplicemente in questo, ma includeva già l'istanza di una quanto mai possibile perfetta evoluzione di ordine *logico*, ossia *non-contraddittorio*» (pp. 129-130).

¹⁹ Sul significato di tale espressione si veda l'articolo di G. Bona, *Λόγος e ἀλήθεια nell'«Encomio di Elena» di Gorgia*, «Rivista di Filologia e di Istruzione classica», 1974, fasc. 1, pp. 5-33. Sul concetto di κόσμος nel periodo arcaico cfr., oltre a W. Kranz, *Kosmos*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 2, 1955, anche H. Diller, *Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν*, in *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971, pp. 73-87, il quale comunque fa solo un breve riferimento (p. 85) all'*Elena* 11, 1 per ricordare che Gorgia usa il termine κόσμος nella forma retorica dell'elencazione, dell'enumerazione («κόσμος è per una città il coraggio degli eroi, per un corpo la bellezza...»), a differenza di Democrito, che lo usa in contesti esprimanti antitesi, contrapposizioni (come in 68 B 180 e 68 B 274);

e fa un generico richiamo al lentinese (p. 82) per l'uso, comune a Sofocle, Aristofane, Democrito e Antifonte, dell'aggettivo *κόσμιος*.

²⁰ Il disegno di Gorgia sarebbe dunque di introdurre «a plausible range of considerations that are external to the individual as a supposed moral agent» per mostrare che «the more we know of pressure upon the individual which the individual may not even be aware of, or if aware, may be unable to control, the less we are inclined to think in terms of guilt and the greater weight we give to the causes of actions rather than responsibility for them»; H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Totowa 1983, p. 44.

²¹ Sul concetto di *γοητεία* si veda W. Burkert, «γόης». Zum griechischen «Schamanismus», «Rheinisches Museum», 106, 1962, pp. 36-55, che traccia una bella «Bedeutungsgeschichte» di questo «altgriechisches Wort», il quale «eine bemerkenswerte Affinität zum Schamanenbereich aufweist» e che «gelegentlich auf Pythagoras und Empedokles angewendet wird» (p. 38), e individua rapporti di questo concetto con quelli di *μαγεία*, *ἐπωδή*, *ψυχαγωγία* e così via. Indicazioni relative a Gorgia sono reperibili alle pp. 38 (n. 12), 40 (n. 17), 42, 48, 50 (n. 71), 55.

Il tema gorgiano delle *ἐπωδαί* dovette avere una certa risonanza nella Grecia del V secolo, se è vero quel che dice G. Rensi, *Figure di filosofi*, Napoli 1938, pp. 75-80; che persino «Platone fa proprio, senza volerlo confessare, il pensiero di Gorgia circa le *ἐπωδαί* e quindi il metodo etico-pedagogico del pensatore siciliano» (p. 79).

Sui concetti di *ἀπάτη*, *γοητεία*, ed *ἐπωδή* come obiettivi della retorica sofistica ritorna anche J. De Romilly, *Plato and Conjurers*, in *Plato: true and sophistic rhetoric*, by K. V. Erickson, Amsterdam 1979, la quale, sostenendo la tesi generale che «in Greece rational and irrational were often combined; so they were in Gorgias, so they were in Socrates, so they were in Plato», precisa: «Gorgias represented the deceiving power of style, or of the choice and arrangement of arguments which could create at will any kind of emotion. Socrates represents the stimulating power of reasoning and discussion, when devoted to the search of truth. But in both cases this power was bewildering, amazing, magical... This external similarity explains, in a way, how Socrates could be mistaken for one of the Sophists; but it also brings to light the radical opposition between his aim and theirs, between his means and theirs». Gorgia «turned this magic into something that could be taught and could deceive people in all sorts of situations, mainly in the field of justice and politics» (pp. 163-164).

²² È il caso di ricordare, a tal proposito, che G. Calogero, *Gorgias and the Socratic Principle Nemo sua sponte peccat*, ora reperibile anche in *Sophistik*, her. von C. J. Classen, Darmstadt 1976, da cui citiamo, vede «clearly presupposed in the "Helena" and in the "Palamedes"» il principio οὐδείς ἐκὼν ἐξαμαρτάνει attribuito a Socrate, come è noto, anche da

Senofonte e Aristotele, oltre che da Platone (cfr. *Apol.* 25d-26a; *Prot.* 345e; *Hipp. min.* 376b; *Hipp. major* 296c; *Gorg.* 488a, 509e; *Rep.* 336e; *Tim.* 86d-e; *Leg.* 734b, 860d); per cui Gorgia «might well be considered as the forerunner of Socrates» (p. 410). Tale tema infatti è svolto da Gorgia nei sette paragrafi centrali (8-14) dell'*Elena*; per il lentinese, nota Calogero, anche la «persuasion by λόγος is equivalent to abduction by force» (pp. 411-412); «nobody does anything which may appear wrong from a better point of view, without considering it ἀγαθόν from his point of view» (p. 412). Quel principio ricompare inoltre al pgf. 13 del *Palamede*, dove «οὐδείς βούλεται προῖχα εἶναι καχίστος corresponds almost literally to the formula οὐδείς ἐκὼν καχός» (p. 413); ai pgf. 16, 18, 19, 25; e soprattutto al pgf. 26 che, comparato ad *Apol.* 25 d, si rivela «completely Socratic in its content: every word might have been said by Socrates in a Platonic dialogue» (p. 415).

²³ Di diverso avviso è E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957, il quale dà un rilievo inopportuno al tema dell'intervento divino nelle umane vicende. Dalla premessa giusta che per Gorgia «sul piano del ragionamento... l'uomo non può decidere nulla» (p. 138) e che «ciò che noi troviamo davanti a noi sono certi fatti, certi eventi o accadimenti, certe "occasioni di vita" come quelle che ha vissuto Elena..., che Gorgia indica con il nome di *kairós*» (p. 139), conclude: «la divinità dell'amore ha coinciso per Elena con la particolarità dell'atto nel quale l'amore stesso si è realizzato... L'amore si è inspiegabilmente congiunto con l'atto umano. La trascendenza divina si è incontrata con l'immanenza dell'occasione, con il *kairós*» (*ibidem*; cfr. pure p. 144); «In ogni azione dell'uomo discende la forza incomprensibile e irrazionale del divino eros... L'eros signore dell'occasione, o del *kairós*, si trasforma nel signore della parola, nella forza magica del discorso...» (p. 140). Questa tesi il Paci crede che trovi conferma nel noto brano dell'*Epitaffio*, a proposito del quale dice: «Il suo significato più profondo sta nel fatto che la morale è la coincidenza dell'atto umano e dell'ispirazione divina, della pratica quotidiana della vita e del favore degli dei» (p. 144); e persino nel περὶ τοῦ μὴ ὄντος: «Si noti che l'ultima affermazione, per cui anche se una realtà esistesse non sarebbe comunicabile, implica che se c'è qualcosa, questo qualcosa l'uomo lo comprende per rivelazione o per favore divino» (p. 147).

Noi crediamo invece di scorgere in Gorgia un pensatore più «realista» di quanto Paci, sulla scia di Untersteiner (sulla quale si muove anche G. M. Sciacca, *Gli dèi di Protagora*, Palermo 1958) e con l'integrazione di alcuni temi proposti da E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel 1948, (come ad esempio quello del duplice significato di virtù), non sia disposto ad ammettere. Siamo convinti, con G. Rensi, *Figure di filosofi*, cit., che Gorgia, proprio perché «ebbe modo di essere testimonia di tutto il più decisivo percorso della storia greca» (p. 52), accumulò «esperienza larghissima e sommamente istruttiva d'un periodo storico dei più significanti, decisivi, movimentati» (p. 53); e «l'aver visto le vicende politico-sociali più impen-

sate, varie, contraddittorie, costumi, fedi, morali, religioni, concezioni e pratiche politiche differentissime, svariatisime, opposte», non poteva che condurlo a quel che fu uno dei tratti comuni al movimento sofistico, ossia alla «spregiudicatezza rispetto alle tradizioni culturali, religiose, morali, politiche» (p. 53).

²⁴ Non è e non può essere un caso che, come osserva M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano 1973, p. 99, «le quattro cause non sono esaminate allo stesso modo: le prime due ipotesi sono, infatti, liquidate in fretta (paragrafo 6 e 7), le altre due hanno, invece, una lunga trattazione (8-14; 15-19); del resto anche lo studioso nota che «con il paragrafo 8 si inizia quella che tutti gli interpreti considerano la parte fondamentale dell'opera» (p. 100).

²⁵ Circa l'aspetto «formale» del discorso gorgiano ricordiamo che F. Blass mette in evidenza la «disjunktive Schlussform» e l'«apagogisches Verfahren» del lentinese, e F. Solmsen sottolinea le tendenze logico-dialettiche di Gorgia e dello spirito greco-occidentale e siceliota, contrapponendole al razionalismo realistico dell'oratoria attica. H. Diller, *Kleine Schriften*, cit., nella nota 14 a p. 132, discute la tesi di Solmsen, e mette a punto la propria posizione operando un raffronto tra il lentinese e Parmenide, raffronto già introdotto nelle pagine precedenti, accanto a quelli, brevi, con Zenone e con l'Empedocle del fr. B 17, 30-32.

²⁶ G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei pre-socratici*, I, Napoli 1983, p. 82, segnala, generalizzando, che per Gorgia «il nostro animo è di volta in volta i sentimenti diversi che prova: non "vive" le proprie situazioni diverse osservandole "imparzialmente", ma si costituisce esistenzialmente, pienamente coinvolto, nelle situazioni diverse».

²⁷ Di diverso avviso è W. J. Verdenius, che, a conclusione di un discorso molto articolato su *Gorgias' Doctrine of Deception*, in *The Sophists and their Legacy*, cit., afferma che proprio il brano 82 B 13 «implies that Gorgias' ultimate aim was practical, viz. to achieve success as an orator and to teach other people how become successful orators» (pp. 127-128). Egli, come gli altri sofisti, fu scettico e relativista; anzi, da «opportunista» convinto, non esitava a cadere in contraddizione. Pertanto «his theoretical interests are greatly overrated by Untersteiner... and R. Vitali» (*ibidem*, n. 68).

Sembra quasi riemergere la considerazione che vuole — come efficacemente sintetizzato da H. Sidgwick nel 1872 — i sofisti come «cricca» di ciarlatani e truffatori (un'immagine questa che già G. Grote rifiutava). E ritorna la questione antica se Gorgia sia da ritenersi «orator an philosophus». Non si può propendere a cuor leggero per la prima alternativa come fa, sulla base di criteri formali, E. Bux, o, privilegiando la testimonianza platonica, H. Raeder; insomma non si può dire semplicemente, come dice K. Reich, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias, den Begründer der attischen Kunstprosa*, Programm des K. Humanistischen

Gymnasiums Ludwigshafen a. Rh., München 1907-08, che in Gorgia predominano i «rhetorische Zwecke», per cui l'*Elena* «ist ein ἐγκώμιον oder besser gesagt eine Reihe von ἐγκώμια» e il *Palamede* «ist das lebendige, getreue Abbild einer Gerichtsrede» (pp. 15-16). Quella di Gorgia non è né una farsa, come vuole K. Reinhardt, né un momento di controfilosofia, come sostiene C. M. J. Sicking. La difesa dell'aspetto «filosofico» del leninese non ha origini recenti e soprattutto non è priva di ragioni fondanti. Del resto basta leggere — come dire? — «radiograficamente» l'*Encomio di Elena* e la *Difesa di Palamede* per vedere che il primo non è puro παλίνιον (come segnarono E. Maas e W. Nestle, e come sostengono ancora G. Bona e M. Migliori, il quale riprende la tesi di M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1961, II, p. 111: «questo scritto, in realtà, è un'opera seria, anche se la forma esterna si è costituita secondo le norme della fantasia dettate dalla retorica»), e la seconda non solo un esempio di oratoria giudiziaria. Si vedrà allora che queste opere non sono meri «exercises», come vuole K. Freeman, *The Pre-socratic Philosophers*, Oxford 1949, p. 359, né «jeux d'esprit», come sostiene E. Dupréel, *Les Sophistes*, cit., p. 61, ma in entrambe si esprime una visione della realtà, una specifica concezione del mondo, anche se in modi anticonvenzionali e in una forma «non teoricamente organizzata». E poi, se è vero, come sostiene G. B. Kerferd, *The Future Direction of Sophistic Studies*, in *The Sophists and their Legacy*, cit., p. 4, che i problemi trattati da Socrate, che pure non esitiamo ad inserire nella comunità dei filosofi, «were to a very large extent the same as those discussed by the Sophists», la cosa ci dovrebbe rendere accorti a non relegare in pieno Gorgia in ambito retorico (sul rapporto Socrate-Sofisti, comunque, si veda anche M. Djurič, *Sokrates und die Sophisten*, e L. Rossetti, *Rhétorique des Sophistes-Rhétorique de Socrate*, entrambi i saggi reperibili in *The Sophistic Movement*, Atene 1984, rispettivamente alle pp. 31-39 e 137-145).

Peraltro non si può disconoscere la portata filosofica dei discorsi gorgiani sulla base dell'argomento che Gorgia ha designato il λόγος come ἀπατηλός. Th. G. Rosenmeyer, *Gorgias, Aeschylus and «apate»*, «American Journal of Philology», vol. LXXVI, 3, 1955, (tenendo conto di quanto ha detto A. Rostagni, *Aristotele e aristotelismo nella storia dell'Estetica. Origini, significato, svolgimento nella «Poetica»*, «Studi italiani di filologia classica», n. s., II, 1-2, 1922, pp. 1-147) sottolinea (mettendo in rapporto l'*Elena* col περί τοῦ μὴ ὄντος) che «speech is... unrelated to reality» (p. 231), «speech and reality are not commensurable» (p. 232) (sul rapporto linguaggio-realtà si veda anche G. B. Kerferd, *Meaning and reference. Gorgias and the relation between language and reality*, in *The Sophistic Movement*, cit., pp. 215-222, e dello stesso autore *The interpretation of Gorgias' treatise περί τοῦ μὴ ὄντος ἢ περί φύσεως*, «Deucalion» 36, 1981, il quale ha presenti anche gli *Studi sull'Eleatismo* di G. Calogero, Roma 1932), e afferma, Rosenmeyer, che, sí, «all peitho, therefore, is apatelos» (p. 232), ma —specifica—: «in Gorgias' usage the logos is apatelos pri-

marily in its relation to a supposed subject matter, and only secondarily in its effects upon the audience» (p. 233). Si può ricavare allora che, esclusa l'intenzione di trasmettere, attraverso i discorsi, cose «non vere» per il puro gusto di ingannare l'ascoltatore, i discorsi del «retore», e gli stessi suoi discorsi, sono per Gorgia «ingannevoli» al modo in cui lo è la *ποίησις* (*Elena* 11, 9); e chi negherà che l'autentica poesia possa comunicare una «verità» anche attraverso la sua costruzione fantastica, attraverso cioè immagini «false» nel senso che non sono immediatamente relazionate né direttamente relazionabili alla realtà in termini di mera riproduzione di questa? Tutto sta — per l'ascoltatore — a non lasciarsi coinvolgere in modo inerte e inconsapevole nella *γοητεία* e nella *μαγεία*, come fanno quelli — che pur tuttavia sono οἱ πλεῖστοι — che τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται (*Elena* 11, 11), e che finiscono quindi col ritenere «realtà» ciò che la poesia presenta, senza cogliere la «verità» che essa, in forma autonoma, trasmette a livello emozionale. Se s'intende allora l'inganno in tal modo, non appare strana l'affermazione che Plutarco attribuisce al lentinese (*de glor. Ath.* 5, p. 348 c; DK B 23): la tragedia, con le sue finzioni e passioni, è un inganno per il quale chi inganna è δικαιότερος di chi non inganna, e l'ingannato è σοφώτερος di chi non si lascia ingannare; affermazione di cui non pare accettabile l'interpretazione di G. Bona, *Λόγος e ἀλήθεια*, cit., p. 16-17, troppo riduttiva; Bona infatti è convinto che, per Gorgia, a conferire verità al discorso è il λογισμός; solo quando il discorso è condotto «secondo metodo logico non confutabile» esso risulta «logicamente probante» e quindi «vero» (p. 33), ossia ἀληθεῖαι λεχθεῖς (*Elena* 13), non quando sa cogliere il καιρός, nel qual caso è solo «vincente», non acquista verità (p. 27), non fa mai approdare l'uomo ad una certezza salda e sicura (p. 28), opponendo soltanto opinione ad opinione (p. 32).

Comunque, sul tema della poesia si veda anche J. De Romilly, *Gorgias et le pouvoir de la poésie*, «Journal of Hellenic Studies» 93, 1973, pp. 155-162; T. S. Duncan, *Gorgias' Theories of Art*, «Classical Journal», 33, 1937-38; G. Casertano, *I dadi di Zeus sono sempre truccati*, «Discorsi» 1, 1982, particolarmente le pp. 8-9.

²⁸ Sul problema si vedano le osservazioni di A. Dihle in *Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie*, in *The Sophists and their Legacy*, cit., p. 62.

²⁹ Giustamente dunque E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, cit., p. 142, segnala che Gorgia non voleva negare la morale: voleva semplicemente dire che non c'è un fondamento né logico né ontologico della morale.

³⁰ G. Martano, *Senso della «situazione»*, cit., p. 16, connettendo le sue osservazioni sulla «situazionalità» nell'*Elena* e nel *Palamede* con il passo di Plat., *Men.* 71e-72a, afferma che per Gorgia le virtù, molteplici e particolari, sono «ciascuna relativa a determinate condizioni di vita»; e ag-

giunge: «ogni individuo umano ha suoi particolari doveri, la cui varietà è tale da vanificare in concreto ogni tentativo di universalizzazione etica e quindi ogni possibilità di normativa generale. Non è la norma a suggerire la condotta, ma è la situazione irripetibile a determinare un particolare atteggiamento pratico, nel quale la norma astratta non conserverà mai identica la sua purezza o addirittura la perderà del tutto.... Se la realtà è un fluire... analoga fluidità caratterizza la nostra vita intellettuale e morale». G. Casertano, *I dadi di Zeus*, cit., p. 17, segnala d'altra parte che «anche per l'etica... il discorso gorgiano non è un discorso teleologico, un astratto discorso sul dover essere; fondamentale anzi tutto è acquisire la coscienza di ciò che l'uomo è, perché è solo basandosi su questo concreto essere, sul "riconoscimento" del proprio essere, che l'uomo può realisticamente costruire qualche cosa. Ed infatti l'etica gorgiana non è un'etica del domani, ma dell'oggi».

³¹ A proposito di questo brano e della sua «contraddizione» con *Gorgia* 460a, si tenga conto di quanto ha segnalato A. M. Battagazzore, *La "promessa" e l'"inganno" nel passo conclusivo dello "Ione" platonico*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 108, 1973-74, n. 2, p. 591, in riferimento alla tesi di V. Di Benedetto, *Il περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia e la polemica con Protagora*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», 1955, «Rendic. cl. di sc. morali...», vol. X. E si veda pure quanto ha scritto G. Rensi, *Figure di filosofi*, cit., p. 67.

Il lentinese è dunque convinto dell'impossibilità dell'insegnamento dottrinario della virtù; l'affermazione di *Gorgia* 460a, allora, non allude alla promessa d'un insegnamento teorico, alla «erogazione» di principi etici e di istruzioni pratiche, di parametri assiologici e di canoni valutativi, ma alla possibilità, per il discepolo, di cogliere da sé e in sé, attraverso i suoi discorsi, che cosa debba intendersi, caso per caso, il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il bene e il male, e, in fin dei conti, di apprendere qual senso debba attribuirsi a questi concetti.

Comunque sul *Gorgia* che emerge dalle pagine di Platone si vedano L. Bianchi, *A proposito del giudizio di Platone su Gorgia*, «Maia», vol. VI, 1953; M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913; M. Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, Milano 1953; W. Steidle, *Redekunst und Bildung bei Isokrates*, «Hermes», 80, 1952; M. T. Antonelli, *I Sofisti in Platone*, Torino 1946; e infine *Plato: true and sophistic rhetoric*, by K. V. Erickson, Amsterdam 1979, cit., del quale volume segnaliamo i saggi: *The Relation of the "Apology of Socrates" to Gorgias' "Defense of Palamedes" and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric* di J. A. Coulter; *"Gorgias"* di P. Friedländer; *The Self-Reference of the "Gorgias"* di A. Spitzer; *Plato and Conjurers* di J. De Romilly.

³² Sull'inadeguatezza della traduzione di *χόσμος* — che per W. Süss è un «Lieblingswort» di *Gorgia* (cfr. *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig u. Berlin 1910, pp. 58, 90, 104-105, 110) — con «de-

coro» (cfr. M. Timpanaro Cardini, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Bari 1954, p. 70; ora anche in *I Presocratici*, Bari 1969, II, p. 927), e con «ornamento» (cfr. G. Moreschini, *Gorgia. Frammenti*, Torino 1959, p. 29), si è ben espresso G. Bona, *Λόγος e ἀλήθεια*, cit., p. 6. Il quale Bona apprezza la traduzione di M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze 1949, p. 89, con «armonia», e, accogliendo la sua precisazione (nota a p. 88) che qui κόσμος «presenta il significato di uno stato particolare di conclusa perfezione naturale», traduce a sua volta decisamente con «perfezione» (p. 6). Ma mentre l'ἀρετή per Untersteiner è «abilità», per Bona è «successo». La differenza non è da poco. Mentre per il primo κόσμος πράγματι consiste nella capacità personale dell'agente, per il secondo consiste nel buon esito dell'azione stessa. Tutto sommato appare preferibile la traduzione del Bona; ἀρετή è κόσμος, sí, ma πράγματι, non dell'uomo (anche se nell'azione è l'uomo che s'esprime); la virtù insomma si risolve nell'intrinseca perfezione dell'atto, cioè nella sua adeguatezza ai tempi, ai luoghi e alle circostanze in cui viene a collocarsi. Così intendiamo noi, discostandoci dal Bona, il quale pensa al successo solo in termini di «riuscita rispetto allo scopo»; egli non lega ἀρετή e καιρός; a questo egli riconduce solo la riuscita del «discorso»: «il discorso che riesce vincitore è, per eccellenza, il discorso che sa cogliere meglio il καιρός» (p. 27). Resta comunque ferma in Bona la convinzione che nel termine ἀρετή non c'è alcuna implicazione etica, alcuna sfumatura morale: lo dice espressamente rimandando (n. 3 p. 8), per una più ampia ricognizione del significato del termine nella grecoità arcaica, a U. Wilamowitz, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin-Zürich-Dublin 1966², p. 169 sgg.

³³ L'espressione gorgiana τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι (καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν...) viene accostata da M. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., a quella presente a 375a dello pseudoplatonico περὶ δικαίου, in cui si dice che è giusta l'azione compiuta ἐν... τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ. Il dialogo, quindi, secondo Untersteiner, «sembra rispecchiare idee a sfondo sofistico, in voga nelle scuole del V e del IV secolo a.Cr.» (p. 193), anzi «sembra echeggiare la dottrina gorgiana» (p. 285 n. 4). Interessante l'accostamento; il quale però, come si può intuire, apre un nuovo ventaglio di problemi.

QUARTA GIORNATA

Giovedì 15 dicembre 1983

Seduta antimeridiana

O. GIGON (Univ. Bern)

G. B. KERFERD (Univ. Manchester)

A. P. D. MOURELATOS (Univ. Austin, Texas)

OLOF GIGON

GORGIAS BEI PLATON

Die folgenden Interpretationen zur Darstellung des Gorgias bei Platon gehen zur Hauptsache von drei Voraussetzungen aus.

Was Gorgias angeht, so bleibe ich dabei, dass sein Platz in der Geschichte der griechischen Philosophie durch die Schrift *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* determiniert wird, ein ontologisches Experiment also, dessen Zusammenhang mit der Ontologie des Parmenides und der durch sie in Gang gebrachten Diskussion evident ist. Es wird im späten 5. Jhd. manche Versuche ähnlicher Art gegeben haben. Hier genügt es, an Gestalten wie Kratylos oder Xenias zu erinnern. Angesichts des desolaten Zustandes unserer Ueberlieferung dürfen wir die Möglichkeit nicht ausschließen, dass Gorgias selber neben *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* andere Schriften vergleichbaren Stiles und Inhalts verfasst hat. Es liegt nahe, zu erwarten, dass er der Destruktivität der ontologischen Theorie in irgendeiner Form die Konstruktivität der politischen Praxis gegenüber gestellt hat.

Nachdrücklich möchte ich indessen davor warnen, den beiden erhaltenen literarischen Exerzitien, den «Helena» und dem «Palamedes», zuviel Gewicht beizumessen. Mit Gedanken alter und neuer Lebensweisheit, zuweilen sogar mit Philosophie, wird gespielt, doch eine kohärente und verbindliche philosophische Doktrin darf man in ihnen ebenso wenig suchen wie in den Tiraden des Euripides. Gorgias hat in diesen beiden Stücken kein anderes Ziel als zu erproben, wie weit Raisonsnements, die

in einer «Helena» — oder «Palamedes» — Tragödie vorgetragen werden konnten, sich in eine anspruchsvolle Prosa umsetzen liessen. Der literarischen Gattung nach sind die beiden Prunkstücke von *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* radikal verschieden, und jeder Versuch, sie einander näher zu rücken, also entweder die «Helena» im Blick auf *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* philosophisch aufzuwerten oder umgekehrt dieses Werk mit dem Hinweis auf «Helena» und «Palamedes» zu einem artistischen Spiele abzuwerten, verkennt die Absicht des Verfassers im einen wie im anderen Falle.

Was Platon betrifft, so gilt methodisch, wie mir scheint, die Regel, dass er sich zwar die grösste Freiheit nimmt, den Ablauf eines Gesprächs so zu arrangieren, dass das Ergebnis, auf das er von vorne herein lossteuert, scheinbar mühelos erreicht wird, dass er aber an reinen Faktizitäten kaum etwas erfindet: Sokrates, der den *φιλόσοφος* schlechthin zu verkörpern hat, ist die Ausnahme; die Sophisten dagegen lässt er nichts sagen, was sie nicht hätten sagen können, bzw. was sie nicht tatsächlich gesagt haben. Allerdings zögert er nicht, ihre Thesen zuweilen grob zu karikieren oder sie so rücksichtslos zu vereinfachen, dass Sokrates sie ohne Schwierigkeiten zu widerlegen vermag. Da muss also die Interpretation versuchen, das gorgianische Substrat und die platonische Uebermalung und Verzerrung von einander zu trennen.

Was die Sache selbst angeht, so tut man gut daran, von Anfang an zwei Dinge im Auge zu behalten. Das eine ist die stete Spannung zwischen der Aporetik, die im Sinne von Apol. 23AB den geschichtlichen Sokrates charakterisiert haben muss, und der dogmatischen Haltung, die Platon selber von seinen frühesten Dialogen an eingenommen hat. Die Diskussionen, die er seinen Sokrates führen lässt, gehen immer wieder (und nicht zuletzt in den zwei Dialogen, die uns besonders beschäftigen werden, dem «Menon» und dem «Gorgias») von zwei Thesen aus, die die dogmatische Voraussetzung der Position des Sokrates bilden: methodisch kann als «Wissen» (*εἰδέναι*) nur derjenige Typus von Episteme in Anspruch genommen werden, der am reinsten durch das Quadrivium der mathematischen Wissenschaften repräsentiert ist; diesem Wissen steht im Prinzip nur die Unwissenheit des *μὴ εἰδέναι* gegenüber, sonst nichts. Sachlich gibt es nur einen

Gegenstand, auf den sich alle Anstrengungen des Dialogs konzentrieren, das ἀγαθόν.

Die Aporetik fordert zwar, dass dieser Gegenstand niemals als solcher in den Blick kommt; sein Ort bleibt, gewissermassen als eine Leerstelle, ausgespart. Dies hindert jedoch nicht, dass Platon schon in der Zeit unserer Dialoge eine bestimmte Lehre vom ἀγαθόν besessen haben wird, auch wenn sie natürlich noch längst nicht so ausgebaut gewesen sein kann, wie dann in dem Vortrag Περὶ τὰγαθοῦ.

Es empfiehlt sich, mit dem «Menon» zu beginnen. Platon hat diesen Dialog im Gegensatz zum «Gorgias» (vielleicht absichtlich) ohne jeden szenischen Rahmen gelassen. Aus den inhaltsschweren Andeutungen 94E3-95A6 und 100B7-C2 werden wir entnehmen, dass die Zeit des Prozesses von 399 nahe ist. Das Gespräch findet vermutlich in einem Gymnasion in Athen statt. Menon ist ein vornehmer Thessaler und vorübergehend zu Besuch in Athen. Wichtig ist, dass er anerkanntermassen ein Freund und Schüler des Gorgias ist. Doch im Unterschied zu Polos im «Gorgias», der selber schriftstellerisch tätig war und dessen Meinungen sich nicht notwendig mit der Lehre des Gorgias gedeckt zu haben brauchen, ist Menon nichts als ein gebildeter Laie ohne persönliche philosophische Ansprüche; was er als Philosophie vorträgt, dürfen wir unbedenklich auf Gorgias selber zurückführen.

Ohne jede Vorbereitung beginnt der Dialog mit der Frage nach der Entstehungsweise der ἀρετή. Drei mögliche Wege werden genannt (Belehrung, Einübung, Naturbegabung), weitere unbestimmt angedeutet.

Das Schema, das hier mit der für ein Gespräch gebotenen Nonchalance berührt wird, findet sich in perfekter Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit gleich am Eingang der aristotelischen Eud. Ethik 1214a14-25: Da wir uns, wie Aristoteles betont, im Felde der Praxis befinden und nicht in demjenigen der Theoria, ist die erste Frage diejenige, wie man handeln soll und wie die ἀρετή erworben werden kann. Fünf Wege stehen insgesamt zur Auswahl: Naturbegabung, Belehrung, Einübung, Gott und Tyche. In der Nik. Ethik ist das Schema vorausgesetzt, aber in einzelne, höchst ungleich behandelte Teile auseinandergerissen: Gott 1099b11-18, Belehrung und Einübung werden in 1099b9-10,

15-16. 19-20 nur kurz angedeutet; erst aus 1103a17-b25 ergibt sich, dass für die ἡδυχή ἀρετή nur die Einübung in Frage kommt. Umgekehrt wird die Leistung der Tyche in 1099b20-1101b9 ausführlich diskutiert. Die Naturanlage endlich kommt erst in 1103a18-31 zur Sprache.

Doch auch der platonische «Menon» kennt das gesamte Schema. Sokrates geht zunächst allerdings auf die Frage Menons 70A1-4 überhaupt nicht ein. Er behauptet sofort, dass von den Wegen zur ἀρετή erst geredet werden dürfe, nachdem man schon geklärt habe, was die ἀρετή sei. Er macht also Menon denselben Vorwurf, den er im «Gorgias» 448E6-7 dem Polos gegenüber erhoben hatte: die Frage nach dem Wesen muss derjenigen nach der Qualität vorausgehen (er wiederholt den Vorwurf 462C10-D2, taktvollerweise aber nicht Gorgias gegenüber 451D9 ff., obschon dieser denselben Fehler begeht wie Polos). Allerdings könnte man Sokrates entgegenhalten, dass die Frage nach den Wegen zur ἀρετή durchaus nicht dieselbe ist wie die Frage nach den Qualitäten der ἀρετή; und dass im Felde der Praxis die Frage nach der Verwirklichung der ἀρετή eine Priorität hat vor derjenigen nach ihrem Wesen, sagt Aristoteles mit unüberbietbarer Schroffheit Nik. Ethik 1103b27-29; das Gegenbild dazu ist Eud. Ethik 1216b9-25.

Im «Menon» lässt also Sokrates die Diskussion abbiegen zum Problem des Wesens der ἀρετή. Erst 86C-87B kommt man auf die Wege zur ἀρετή zurück. Sokrates gibt unter Seufzen der Forderung Menons nach, die Frage nach dem Wesen zurückzustellen. Es scheint zunächst, dass der richtige Weg derjenige der Belehrung ist (87D-89A); ausgeschlossen wird jedenfalls derjenige der Naturanlage (89AB, später nochmals 98C10-D6). Doch dann zeigt es sich, dass auch der Weg der Belehrung ungangbar; denn wo Belehrung stattfindet, gibt es Lehrer und Schüler; Lehrer sind jedoch keine zu finden. Sokrates selbst weiss von keinem, und auch die Sophisten, die die ἀρετή zu lehren behaupten, aber selber nicht besitzen, kommen nicht in Betracht (91B-92C), ebenso wenig die Politiker, die sie (vielleicht) besitzen, aber nicht zu lehren vermögen (93A-94E). Die ganze Passage hängt mit Aristoteles Nik. Ethik 1180b28-1181a19 zusammen; doch darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort. Für uns

ist nur zweierlei wichtig: einmal der platonische Hintergrund, dass für Platon die Belehrung der einzig mögliche Weg ist und dass ein Lehrer nur darum nicht zu finden ist, weil der einzige Lehrer der sokratische Philosoph selber ist; dann der Hinweis 95A-C, dass auch Gorgias die Sophistik ablehnt, weil die ἀρετή kein Gegenstand von Belehrung sein kann.

Ausgeschlossen wird sodann ganz knapp der Weg der Tyche (99A3-5). Zuvor war indessen schon der Weg der Einübung zur Diskussion gestellt worden, doch in einer eigentümlichen Verschiebung der Terminologie und der Fragestellung. Von der ὁρθὴ δόξα wird von 96D an gesprochen, und zwar sofort mit der Anmerkung, dass sie weder von Gorgias noch von Prodikos berücksichtigt worden sei. Man wird sich jedoch dadurch nicht irre machen lassen. Dass Gorgias den Begriff ὁρθὴ δόξα nicht verwendet hat, wird man glauben müssen; dass die gemeinte Sache genau das ist, was Menon 70A mit ἀσκητόν umschrieb, ist kaum zu bestreiten. Unsere Stelle vermeidet gerade dieses Wort, und nicht nur dies: während ausführlich davon geredet wurde, wie die Episteme zustande kommt, erfahren wir hier überhaupt nicht, wie der Mensch die ὁρθὴ δόξα zu erwerben vermag. Wenn es aber gerade darum geht, wie der Mensch zur ἀρετή kommt, wäre es gerade das wichtigste zu erfahren, wie man sich jene ὁρθὴ δόξα aneignen kann.

Doch Platon hat seine nur allzu guten Gründe, genau diesen Punkt zu umgehen. Eben darum äussert er sich mit einiger Ausführlichkeit darüber, dass die Episteme sich von der ὁρθὴ δόξα dadurch unterscheidet, dass sie durch den αἰτίας λογισμός gesichert ist. Wir gelangen also zu jener Frage nach der αἰτία, die im «Gorgias» die Technē vor der Empeiria auszeichnet (465A, 501A). Platon hat da unzweifelhaft eine fremde Doktrin übernommen, wohl diejenige Demokrits. Das zeigen die Stellen des «Gorgias», deutet auch unser Text an, wenn Sokrates 98B1-5 etwas unerwartet bekennt, dass für ihn zwar der Gegensatz von Doxa und Episteme unumstösslich wahr ist, die These dagegen, dass der Gegensatz auf dem αἰτίας λογισμός beruhe, nicht mehr als eine Vermutung darstellt.

In 99A5 wird das Ergebnis formuliert, zu dem man bisher gelangt ist. Verworfen wurden die Wege der Naturbegabung, der

Episteme und der Tyche. Blicken wir zurück auf das Schema der Eud. Ethik 1214a14-25, so bleiben nur noch zwei Wege übrig, die Einübung und das Eingreifen der Gottheit. Bedenken wir, dass der Gottheit gegenüber dasselbe gelten müsste wie der Tyche gegenüber 99A3-4, dass nämlich diese Wege (wie derjenige der Naturbegabung) der Verfügung des Menschen entzogen sind, so könnte es scheinen, dass die Diskussion nun unaufhaltsam auf das Ergebnis hinsteuerte, das später dasjenige des Aristoteles war und das, wie sich bald zeigen wird, auch dasjenige des Gorgias gewesen sein muss: der einzige von der Sache her gangbare Weg ist derjenige der Einübung.

Dies ist indessen nicht der Weg Platons gewesen. Er hat alles Interesse daran, den Dialog gerade nicht mit diesem Resultat enden zu lassen. So ist er von 99B1 an auf eine geradezu abenteuerliche Kombination verfallen.

Der Leser kann schon stutzig werden, wenn in 99B2 plötzlich die πολιτική πράξις und in B5 die σοφία erscheint, ein Wort, dass ausser in 81A im ganzen Dialog nur ironisch verwendet wird, endlich in 99B11 die δόξα ohne ersichtlichen Grund durch das seltene εὐδοξία ersetzt ist.

Man hat den Eindruck, dass sich ein völliger Wechsel der Gesprächsatmosphäre ankündigt. Auf eine einfache Formel gebracht: der platonische Sokrates identifiziert kurzerhand das, was bisher ὁρθὴ δόξα hiess und den Weg der Einübung meinte, mit dem letzten verbleibenden Wege, der Einwirkung der Gottheit. In grotesker Karikatur werden die athenischen Politiker den Orakelsängern und Dichtern gleichgestellt; und wenn es richtig ist, dass das Wissen der ὁρθὴ δόξα nicht das εἰδέναι der Episteme ist, so wird nicht etwa gefolgert, dass wir es eben mit zwei Formen des Wissens zu tun haben, sondern in grösster Vereinfachung erklärt, die Politiker und Orakelsänger handelten μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν (99D5).

Damit hat Platon erreicht, was er wollte: der für ihn gültige Weg der Belehrung war sachte beiseite geschoben worden, weil sich Sokrates als Aporetiker bewähren muss; und der Weg der Einübung, die einzige für ihn gefährliche Konkurrenz, verschwindet am Schluss des Dialoges in einem Feuerwerk der Absurditäten.

Es dürfte klar sein, dass das Schema, mit dem Platon derart rücksichtslos spielt, nicht von ihm selbst erfunden, sondern ihm schon vorgegeben ist. Wenn weiterhin Menon es 70A zur Diskussion stellte und in 86C-87B darauf beharrte, dass man es nicht fallen lasse, so darf man mit einiger Sicherheit annehmen, dass es von Gorgias stammt. Er wird es in einer Programmschrift vorgetragen haben, die darüber Auskunft gab, was er zu bieten hatte. Das war zweifellos die ἀρετή des politisch tätigen Mannes, wie sie in 73C9 auf dem Hintergrund von 71E1-72A5 genannt wird (über diese Stellen gleich nachher). Fünf Wege waren aufgezählt. Dass drei von ihnen ausgeschieden wurden, weil da der Mensch nichts zu leisten hatte, versteht sich von selbst. Dass Gorgias den Weg der Belehrung für ungangbar hielt, sagt 95B9-C4 ausdrücklich. Also blieb nur der Weg der Einübung. Doch Platon ist daran interessiert, die Aufmerksamkeit von diesem Wege abzulenken. Dieser Absicht dienen nicht nur die Ausführungen über die ὁρθὴ δόξα und der Schluss des Dialoges, sondern auch, dass als das Ziel der Arbeit des Gorgias in 95C4 das λέγειν ποιεῖν δεινούς bezeichnet wird. Wie dies zu verstehen ist, wird uns der der «Gorgias» klar zu machen haben.

Zunächst aber zurück zum Anfangsteil des «Menon».

Sokrates hat seine Frage nach dem Wesen der ἀρετή mit der paradoxen These begründet, nicht bloss er selber wisse nicht, was sie sei; es sei ihm auch noch nie jemand begegnet, der gewusst habe, was sie sei. Etwas betroffen weist Menon auf Gorgias hin. Die Antwort des Sokrates will teils höflich sein (dieselbe etwas hinterhältige Höflichkeit im Gorg. 462E/463A), teils Menon zwingen zu berichten, wie Gorgias die ἀρετή bestimmt habe. Dies geschieht 71E1-72A5. Doch war da vorgetragen wird, bezeichnet Sokrates nicht ohne Ironie als einen ganzen Bienenschwarm von ἀρεταί. Der Leser soll den Eindruck bekommen, Menon habe einfach einen Haufen von ἀρεταί beliebig aufgezählt. Dies stimmt indessen keineswegs. Was geboten wird, ist ein wohlgeordnetes, nur gelegentlich dem Gesprächston zuliebe leicht verfremdetes System: die ἀρετή des Mannes und der Frau treten einander gegenüber, jede in drei Teilen umschrieben (Beim Manne haben wir nach einander die politische Aktivität, wie sie auch in 73C9 und 91A3-4 gemeint ist, dann die uralte Formel, die Platon in

der Rep. 332A ff. diskutieren lässt, endlich eine Erwägung, die Sokrates im Gorg. 480E6-7 überraschenderweise für sich selbst in Anspruch nimmt), es folgen die Paare Kind-Greis, Knabe-Mädchen, Freier-Sklave. Wir erkennen unschwer die Trias der Relationen, die im ersten Buch der aristotelischen «Politik» die Hausgemeinschaft ausmachen.

Dazu tritt natürlich das ausdrückliche Zitat des Gorgias in Pol. 1260a25-33. Dem zufolge hat Gorgias überhaupt keine καθόλου Bestimmung der ἀρετή gegeben, sondern die einzelnen ἀρεταί der Reihe nach aufgezählt; in der Tat handelt Aristoteles gleich danach von der ἀρετή der Frau, des Mannes, des Kindes, des Erwachsenen, des Sklaven und des Herrn. Was er dazu gibt, ist der scharf polemische Ton; dass es zuweilen sinnlos sein kann, von einem καθόλου zu sprechen, deutet er auch in Pol. 1275a35-38 und De an. 402b5-8 an.

Niemand wird annehmen wollen, dass Aristoteles sich einfach auf die Stelle des «Menon» beziehe. Es liegt vielmehr eine gemeinsame Quelle zugrunde, die nichts anderes als eine Schrift des Gorgias selber gewesen sein kann. Dass es auch schon Gorgias war, der gegen die beiden Allgemeinbestimmungen der ἀρετή, die Pol. 1260a26 nennt und die nichts mit Platon zu tun haben, polemisiert hat, ist möglich, aber nicht zu beweisen.

Allgemein gesehen ist es allerdings ein besonders eindrückliches Beispiel dafür, wie Aristoteles über Platon hinweg auf die Leistungen der Sophistik zurückgreift. Dies dürfte öfters der Fall gewesen sein als wir heute noch konstatieren können.

Bemerkenswert ist 72A2-5. Da wird ein Prinzip formuliert, das wir aus Platon Rep. 352D-353D kennen. Da hat jedes Wesen, gleichgültig ob es dem Bereich der Physis oder demjenigen der Techne angehört, sein besonderes ἔργον.

Dieses optimal zu leisten ist seine ἀρετή. Ein Zusammenhang mit unserem Satze muss bestehen, doch ausgeschlossen ist es, dass Platon einem Schüler des Gorgias als Lehre des Gorgias eine These in den Mund legt, die er selber als erster formuliert hat. Sollte also Platon in Rep. 352D-353D von Gorgias abhängig sein? Ich halte es nicht für unmöglich, und es könnte im einzelnen gezeigt werden, dass der Beweisgang gerade am Ende von Rep. I merkwürdig flüchtig konstruiert ist. Es sei nur auf den Gegensatz

zwischen dem sorgfältigen Aufbau von 352D-353D und der unüberbietbaren Schnelligkeit, mit der in 353D-354A die Folgerungen für den Menschen durchgepeitscht werden, hingewiesen.

Es tritt dazu Aristoteles Nik.Ethik 1097b24-1098a18. Auch da ist die Nähe zu 72A2-5 evident. Die ἀρετή wird bestimmt als die optimale Verwirklichung des besonderen ἔργον jedes Lebewesens (bekanntlich hat nach Coel. 286a8-10 sogar Gott sein besonderes ἔργον). Dass diese Stelle einfach sklavisch aus Plat. Rep. 352D-353D herausentwickelt worden wäre, kommt ernsthaft nicht in Frage. Auch da dürfte eine repräsentative Äusserung des Gorgias am Anfang stehen, auch wenn Aristoteles natürlich den Gedanken seinen besondern Absichten gemäss umgeformt hat. Dass die Verbindung von ἔργον und ἀρετή auch in den Aristotelica bei Cicero De fin. 2,40 und 4,37 zugrunde liegt, sein nur nebenher notiert. Im «Menon» versucht nun Sokrates dem Partner klar zu machen, dass er nach dem ἐν εἶδος der ἀρετή fragt (72C7). Das Beispiel, das er von 72D4 an bringt, ist freilich nicht gerade glücklich gewählt. Denn Gesundheit, Körpergrösse und Körperkraft mögen bei Mann und Frau genau dieselben sein, doch es ist kein Zufall, dass eine Qualität fehlt, die man in diesem Kontext erwarten könnte, die Schönheit (die Trias Gesundheit, Kraft, Schönheit ist bei Platon öfters belegt etwa 452AB, 477B u.a.): begreiflich, denn es ist nicht leicht zu behaupten, dass die Schönheit von Mann und Frau dieselbe sei. Dennoch besteht Sokrates 73A 1-3 darauf, dass bei Kind und Greis, bei Mann und Frau die ἀρετή dieselbe sein müsse. Auffallend ist, wie Platon an dieser Stelle Menon zögern lässt 73A4-5; das Zögern wiederholt sich 74a11-B1 und erinnert an den Widerstand, den Protagoras im Prot. 331B 8 ff. und 331E 6f. den summarischen Beweisführungen des Sokrates entgegenzusetzen versucht. Was Platon mit solchen Stellen bezweckt hat, ist schwer zu sagen. Einerseits scheint er signalisieren zu wollen, dass die Dinge nicht ganz so einfach sind, wie sein Sokrates meint, andererseits lässt er denselben Sokrates unbekümmert über dieses Zögern hinweggehen. Was will er da eigentlich?

In 73A6-C4 soll bewiesen werden, dass in der Tat die ἀρετή von Mann, Frau, Kind, Greis dieselbe ist, und zwar einfach damit, dass sie alle der σωφροσύνη und δικαιοσύνη bedürfen. Dann aber

wird abgebogen und erneut gefragt, wie Gorgias die ἀρετή überhaupt bestimme.

Erstaunlich klug lässt Platon nun den Menon antworten 73C9. Denn jeder aufmerksame Leser wird sich sagen, dass mit 73A6-C4 kaum etwas gewonnen ist: allzu nahe liegt der Einwand, dass nur in den allgemeinsten Zügen die Gerechtigkeit des Kindes mit derjenigen des Mannes, die σωφροσύνη des Greises mit derjenigen der Frau vergleichbar ist. Also schreitet Menon auf diesem Wege nicht weiter, sondern bietet (letzten Endes gegen die Intention des Gorgias selbst) als allgemeine Bestimmung der ἀρετή begreiflicherweise diejenige an, die bei Gorgias 71E3-5 die besondere ἀρετή des Mannes gewesen war. Dass dies nicht auch die ἀρετή des Sklaven sein kann, versteht sich indessen von selbst. So verweist Sokrates von der Befähigung, den Staat zu regieren, zurück auf die Gerechtigkeit. Die Frage wird gestellt ist sie ἀρετή oder ἀρετή τις? Menon bittet um Präzisierung, doch da wird abgebrochen. Ein umfangreicher Exkurs schliesst sich an (73E3-77A2) und von der Gerechtigkeit ist mehr die Rede. Dies wiederum ist kein Zufall. Denn die Frage 73E1 könnte so oder so beantwortet werden: die Distinktion, die Aristoteles Nik. Ethik 1130a8-10 vornimmt, zwischen der Gerechtigkeit als ὅλη ἀρετή und derjenigen, die μέρος ἀρετῆς ist, dürfte schon Platon bekannt gewesen sein. Sie hätte von 73E1 an diskutiert werden müssen, doch dies soll vermieden werden und so bleibt die Frage unerledigt stehen.

Genau genommen optiert Menon zunächst dafür, dass die Gerechtigkeit eine Tugend unter vielen ist. Doch nicht darauf kommt es von 73E3 an an. Die Geometrie wird zu Hilfe genommen, und da geschieht etwas Bemerkenswertes, bemerkenswert vor allem, wenn man von der allgemeinen Voraussetzung ausgeht, dass Menon im ganzen gesehen keine eigene Philosophie anzubieten hat, sondern nur die Thesen seines Lehrers Gorgias.

Er weiss von vornherein, dass es verschiedene, ja, entgegengesetzte geometrische Figuren gibt wie die kreisförmigen und die geradlinigen (74D 6-E2; bekanntlich baut auf dem Gegensatz zwischen der kreisförmigen und der linearen Bewegung die gesamte Kosmologie des Aristoteles auf). Er ist auch bereit, alle denkbaren Figuren zu nennen (74C3-4). Ebenso weiss er,

dass es kreisförmige bzw. geradlinige zweidimensionale Flächen und dreidimensionale Körper gibt (76A1-3). Endlich trägt Sokrates in 75B10-11 eine Allgemeinbestimmung der geometrischen Figur/Gestalt vor; sie ist das *χρῶματι ἀεὶ ἐπόμενον*. Uns mag daran überraschen, dass nicht die Farbe an die Gestalt, sondern die Gestalt an die Farbe gebunden ist, was auf irgendeine Weise mit Aristoteles *De sens.* 439a30 und *Metaph.* 1091a16 zusammenhängen wird: danach hätten die Pythagoreer den geometrischen Körper *ἐκ χορῶας* aufgebaut. Dass die Pythagoreer genannt werden, braucht uns keine Sorgen zu machen; interessant ist nur, dass die Bestimmung 75B10/11 offensichtlich keine Improvisation des platonischen Sokrates ist, sondern einer Platon schon vorliegenden Doktrin entstammt. Für uns noch wichtiger ist, dass Menon nicht bloss diese Bestimmung sofort annimmt, sondern auch Sokrates in einem Punkt unerwartet scharf kritisiert: die Bestimmung ist nichtssagend, solange wir nicht wissen, was *χρῶμα* ist. Dagegen ist nichts einzuwenden, und nach einigem Hin und Her schlägt Sokrates eine Bestimmung der Farbe vor, die nun ausdrücklich auf Gorgias zurückgeführt wird, der sich seinerseits dafür auf Empedokles berufen hatte (76C4-D5). Da stehen wir also auf festem Boden, und nicht nur dies. Sokrates setzt voraus, dass Menon in der Lage wäre, auf ähnliche Weise den Ton und den Geruch zu erklären. Menon bestätigt es. Gorgias wird also von allen drei Sinnesqualitäten gesprochen haben, was völlig konsequent ist, da bei diesen drei im Gegensatz zum Schmecken und Tasten eine Wirkung auf Distanz stattfindet, also die Reduktion auf einen «Abfluss von Körperchen» von den Wahrnehmungsobjekten zum Wahrnehmungssubjekt gleichmäßig stattfinden kann. Dass die Darlegungen von 73E3-76A7 letzten Endes dazu dienten, die Bestimmung 75B10-11 und 76D4 und den Begriff des *χρῶμα* in dieser Bestimmung zu erläutern, wird man sofort vermuten.

Menon ist über diesen ganzen Komplex aufs beste informiert, und dies kann nur bedeuten, dass ihn Gorgias irgendwo vorgetragen hat. Dass er in *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* seinen Platz hatte, ist eine Hypothese, die ich vor Jahren geäußert habe und an der ich heute noch festhalten möchte. Es kommt indessen noch ein unscheinbares, aber wichtiges Moment dazu.

In 74A11-B1 bemerkt Menon, man könne zwar im Felde der Geometrie die verschiedenen σχήματα auf ein einziges σχῆμα zurückführen, nicht aber im Felde der Praxis die verschiedenen ἀρεταί auf eine einzige ἀρετή. Sokrates allerdings will versuchen, zu zeigen, dass für die ἀρεταί dasselbe möglich sei wie für die σχήματα. Hier fassen wir Grundsätzliches.

Für Platon ist das mathematische Wissen das Modell der ἐπιστήμη schlechthin. Und wenn es vom Guten eine ἐπιστήμη gibt, so kann das nur bedeuten, dass es vom Guten und damit auch von den ἀρεταί eine Wissenschaft mathematischen Typs geben muss.

Für Gorgias dagegen besteht ein radikaler Gegensatz, — übrigens auch für Protagoras, allerdings in etwas anderer Form, was an dieser Stelle nicht nachzuweisen ist (es mag hier genügen, an Platons Protag. 318E einerseits, an Aristoteles Metaph. 997b34-998a6 andererseits zu erinnern). In der geometrischen Theoria kann das Viele auf Eines reduziert werden, in der ethisch-politischen Praxis dagegen nicht.

Dies hindert den platonischen Sokrates nicht, Menon in 77A5 ff. erneut zu bedrängen und ihn aufzufordern, eine Gesamtbestimmung der ἀρετή überhaupt zu geben.

Menon verschafft sich diesmal sozusagen Rückendeckung durch ein Zitat vermutlich aus Simonides. Die ἀρετή ist erstens, τὰ καλὰ zu begehren und zweitens fähig zu sein, sie sich zu verschaffen. Die Berufung auf den Dichter soll aller Wahrscheinlichkeit nach anzeigen, dass von da an nicht mehr der Gorgias-Schüler spricht, sondern dass Menon als gebildeter Mann nun auf eigene Faust weiterzukommen sucht. Insofern geht uns die Auseinandersetzung 77B6-79E6 nichts mehr an. Sie ist von Platon so angelegt, dass dasselbe Ergebnis herausspringt wie in 73C: Menon weiss einzelne ἀρεταί zu nennen, ist aber unfähig zu sagen, was die ἀρετή überhaupt ist.

Soviel zum «Menon». Es ist höchste Zeit, jetzt endlich zum «Gorgias» überzugehen.

Der Dialog setzt ein mit einer lebhaften Unterhaltung, an der nur zwei Momente etwas verwirrend sind. Einmal weiss Kallikles von vorne herein, dass Sokrates Vorträge wie denjenigen, den Gorgias soeben gehalten hat, nicht schätzt d.h. er ist

also in einem gewissen Umfang über den Gegensatz von Epi-
deiktik und Dialektik informiert; trotzdem scheint er nicht zu
wissen, welchen Namen die Techne des Gorgias hat. Unschön
ist es auch, dass Sokrates schon in 448D9 die Rhetorik ins Spiel
bringt, kurz bevor 449A5 Gorgias selber seine Techne als ῥητορικὴ
bezeichnet.

Natürlich will Sokrates mit καλουμένη ῥητορικὴ andeuten,
dass das, was er an Polos wahrnimmt, vielleicht etwas anderes
ist als das, was Gorgias is Sinne hat (vgl. 462E6-463A4). Es bleibt
allerdings offen, ob dies nur eine etwas hinterhältige Höflichkeit
dem Gorgias gegenüber sein soll oder ob es Platons Absicht ist,
auf einen tatsächlichen Unterschied zwischen der Rhetorik des
Polos und derjenigen des Gorgias aufmerksam zu machen. Polos
hatte mit Enkomiaistik begonnen, also demjenigen Teil der Rhe-
torik, der im Schema des Aristoteles Rhet. I, 3 das γένος
ἐπιδεικτικόν ist. Was Gorgias anbietet, ist jedoch etwas ganz
anderes. Was es ist, wird in 449C9-452E4 allmählich herausgear-
beitet. Völlig klar wird es etwa in 455E, wo Themistokles und
Perikles als ῥήτορες im Sinne des Gorgias angeführt werden.

Ich greife die Dinge heraus, die uns etwas über die Doktrin
des Gorgias verraten können.

Eigentümlich ist zunächst 449E4-450A2. Dass die Rhetorik
es mit Logoi zu tun hat, ist der unbestrittene Ausgangspunkt.
Nun erklärt Gorgias auf eine Frage des Sokrates, sie befähige
nicht nur zum λέγειν, sondern auch zum φρονεῖν. Es handelt sich
also nicht allein um eine formale, sprachliche Gewandtheit,
sondern auch um die Sache des φρονεῖν, die notwendigerweise
dem λέγειν vorausgeht. Sonderbar ist nur, dass das Stichwort
φρονεῖν sogleich wieder fallen gelassen wird und in der spätern
Diskussion nicht mehr wiederkehrt. Wozu also wird es hier
erwähnt? Man möchte vermuten, dass es bei Gorgias selber
vorkam, etwa im Rahmen einer Dreiheit von φρονεῖν, λέγειν,
πράττειν (vgl. Demokrit VS 68 B 2). Das πράττειν kommt für die
Rhetorik nicht in Frage; vom φρονεῖν will aber der platonische
Sokrates nichts weiter sagen, um nicht in eine heikle Ausean-
dersetzung über den Sinn von φρονεῖν und φρόνησις verwickelt
zu werden. Man darf 489E-491D vergleichen: Kallikles hat seine
κρείττονες als φρόνιμοι charakterisiert. Doch in dem Augenblick,

in dem es notwendig wäre, das, was Kallikles unter φρόνησις versteht, von dem, was der platonische Sokrates meint, abzugrenzen, bricht Sokrates rücksichtslos ab (491D4-5).

Wichtig ist sodann das in 450B6-E2 skizzierte Schema.

Gorgias unterscheidet scharf zwischen der Rhetorik, in der es ausschliesslich auf den Logos allein ankommt, und den übrigen Technai, die handwerklich arbeiten (450B6-C2). Man hat längst beobachtet, dass die Worte χειρουργημα und κύρωσις im Oeuvre Platons nur an dieser Stelle vorkommen, ein ziemlich sicheres Indiz dafür, dass sie einem Text des Gorgias selber entnommen sind (vgl. auch 450E1, E5/6, 451A6/7).

Sokrates vervollständigt das Schema in zwei Punkten 450C7-E1. Zwischen die zwei Gruppen des Gorgias schiebt er eine dritte ein, die nur begrenzt auf den Logos angewiesen ist; im Kontext kann sich dies nur auf die schon in 449E1-450A6 angeführte Medizin/Gymnastik beziehen. Dass sie sich nicht auf ein blosses χειρουργημα reduzieren lässt, lehrt später 456B1-5. Weit folgenreicher ist es, dass als Beispiele einer Aktivität, die sich ganz auf den Logos beschränkt, die mathematischen Wissenschaften erscheinen 450D6-7. Wir wissen, was dies für Platon bedeutet. Die Rhetorik kann für ihn nur dann eine echte ἐπιστήμη oder Technē sein, wenn sie nachweisen kann, dass sie methodisch dem Modell der mathematischen Wissenschaften gehorcht; aber wir wissen schon aus dem «Menon», dass sie dies weder kann noch will.

Dass sie aber trotzdem (oder gerade deshalb) die gefährlichste Rivalin dessen sein kann, was Platon als ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ im Auge hat, zeigt die nächste Etappe des Gespräches. Sie wechselt von der methodischen Frage nach dem Logos überhaupt zur Sachfrage nach dem Gegenstande des Logos. Gorgias antwortet 451D7/8 auf eine Weise, die ganz der Aeusserung des Polos 448C4-9 entspricht. Doch diesmal erfolgt keine Zurechtweisung, aus gutem Grund: mit einer bloss formalen Kritik ist es diesmal nicht getan. Sokrates weist nun darauf hin, dass Medizin, Gymnastik und Chrematistik genau so beanspruchen, das μέγιστον ἀγαθόν (452A8, B3, C4/5) zu verschaffen. Da kommt also die Drei-Güter-Lehre, wie sie später Aristoteles Nik. Ethik 1098b12-16 formuliert hat, ins Spiel. Medizin und Gymnastik haben es mit den ἀγαθά

des Körpers zu tun, die Chrematistik mit den ἐκτός. Was zu besetzen übrig bleibt, ist der Platz der ἀγαθὰ der Seele. Da folgt die entscheidende Antwort des Gorgias, und zwar in zwei Teilen. Der zweite (452E1-4) bestimmt die Sache, der erste (452D6-8) das angestrebte Ziel.

452E1-4 hat selber zwei Schwerpunkte. Genannt wird der Ort der Rhetorik. Es sind die πολιτικοὶ σύλλογοι (das Wort σύλλογος erscheint von Legg. abgesehen nur noch zweimal in Rep. und ja einmal in Lach. und Phaidr. Der Gebrauch in Phaidr. 261A und Rep. 492B kommt unserer Stelle verhältnismässig nahe), konkret die drei Bereiche, in denen jedenfalls in Athen alle politischen Entscheidungen fallen; grob gesagt die Legislative (ἐκκλησία), die Exekutive (βουλή) und die richterlichen Behörden (δικαστήρια). Augenscheinlich ist vorausgesetzt, dass der Leser diese Dreiheit kennt, und wir werden umso eher vermuten, dass Gorgias sie selber genannt hat, als Platon im weiteren Verlauf des Dialoges nicht zögert, sie für seine Zwecke gewaltsam zu vereinfachen. In der Manipulation einer fremden These ist er selten so weit gegangen wie in diesem Falle: In 454B6 werden ein zweites Mal die Adressaten der Tätigkeit des Rhetors im Sinne des Gorgias genannt. Doch in der Aeusserung, die dem Gorgias in den Mund gelegt wird, bleibt nur einer der drei Bereiche erhalten, die δικαστήρια; die zwei anderen figurieren unter οἱ ἄλλοι. In 458E7 und 459A3 kommen sie ein drittes Mal. Da ist es überhaupt nur noch der ὄχλος, mit dem es der Rhetor zu tun hat. Sokrates hat das Stichwort gegeben, und Platon lässt Gorgias in einer nahezu selbstmörderischen Naivetät zustimmen. Da sind denn ἐκκλησία, βουλή und δικαστήρια nichts anderes mehr als ὄχλος. Wird diese böartige Vereinfachung als Ausgangspunkt genommen, so ist es für den platonischen Sokrates ein Kinderspiel, Gorgias in eine ebenso lächerliche wie kompromittierende Position hineinzumanövrieren; genau dies ist es, was Platon offensichtlich beabsichtigt hat.

Der zweite Schwerpunkt von 452E1-4 ist das πείθειν. Die Frage ist, was dies bedeutet oder nicht bedeutet. Es genügt für unseren Zweck, ohne auf alle Einzelheiten einzutreten, das Ergebnis zu formulieren, auf das Platon das Gespräch in 453D7-454A5 und 454C7-455A5 hinsteuert. Es werden einander gegenü-

ber gestellt: διδάσκειν und πείδειν, (μανθάνειν und πείθεσθαι), ἐπιστήμη und πίστις. Die πίστις, die der ὀρθὴ δόξα des «Menon» 97C entspricht, kann wahr oder falsch sein, die ἐπιστήμη dagegen ist unfehlbar. Was εἰδέναι heisst, kommt nur der unfehlbaren ἐπιστήμη zu, woraus der platonische Sokrates einfach folgert, dass die πίστις ein μὴ εἰδέναι ist. Für ihn gibt es nichts anderes als die reine Alternative zwischen ἐπιστήμη als Wissen und πίστις als Unwissenheit. Als Wissen wird in erster Linie das mathematische, in zweiter Linie das technische Wissen vor allem des Arztes verstanden.

Mit der Möglichkeit, dass die πίστις, die πειδῶ und das πείδειν einen legitimen Platz zwischen dem zwingenden und universalen Wissen und der reinen Unwissenheit einnehmen, wird überhaupt nicht gerechnet. Dabei ist es genau diese Form des Wissens, die der geschichtliche Gorgias im Auge gehabt haben wird und die, um es nun gleich beizufügen, auch die einzige Form war, in der für Aristoteles ein Wissen von den ethischen Tugenden möglich ist. Aristoteles entwickelt weiter, was bei Gorgias angelegt gewesen sein muss. Ein ethisches Handeln ergibt sich nur in der Kooperation zwischen dem λόγος πρακτικός der als solcher theoretischer Belehrung zugänglich ist, und dem ἄλογον, das nicht belehrt werden kann, sondern überzeugt werden muss. Prinzipiell ist das πείδειν, auf das Nik. Ethik 1098a4, 1102b26, 31, 33, verweisen, vom πείθειν des Gorgias 452E1 nicht verschieden.

Die Frage, worin letzten Endes πείδειν und διδάσκειν sich von einander abheben, wird bei Platon nicht gestellt. Man wird ja nicht behaupten wollen, dass 454D5-7 eine ausreichende Antwort liefert. Es ist indessen unvermeidlich, an dieser Stelle einen Augenblick über den Text Platons hinauszugreifen.

Die Wahrheit der Episteme liegt in der schlüssig bewiesenen, für jedermann jederzeit einsehbaren Richtigkeit ihrer Feststellungen; sie ist als ein reines ἀποδεικτόν von der geschichtlichen Person des Lehrenden und Lernenden völlig unabhängig.

Im πείδειν spricht eine geschichtliche Person zu einer geschichtlichen Person über Sachen, in denen zwingende Richtigkeit nicht zu haben ist, also die immer nur approximative Richtigkeit der Feststellung ergänzt werden muss durch das

Eintreten der Person des παιδίων für die Sache und durch die Willigkeit des παιδόμενος, dieses Eintreten für sich als verbindlich anzunehmen. So entsteht Autorität; so kann aber auch Macht entstehen, und zwar als die in einem demokratisch verfassten Staatswesen einzige legitime Möglichkeit für den Einzelnen, Macht über Andere zu gewinnen; denn wenn die Privilegien der Herkunft und des Reichtums abgeschafft sind, bleibt nur noch ein Privileg, das kein Gesetz abzuschaffen vermag, das Privileg dessen, der in der Formel des «Menon» 95C δεινὸς λέγειν ist, die Fähigkeit, überzeugend zu reden.

Diese Ueberlegung führt uns zum ersten Teil der Erklärung des Gorgias 452D6-8. Sie ist zweigeteilt: der Rhetor braucht sich nicht von den Andern beherrschen zu lassen, wird aber selber fähig, die Anderen zu beherrschen; im ersten Falle vermag er dem Druck der Andern standzuhalten (man wird an die Situationen in den δικαστήρια denken), im zweiten wird er die Anderen (in der ἐκκλησία und in der βουλή) für seine Meinung gewinnen. Dass der Satz ἄλλων ἄρχειν im Kontext unseres Dialoges ominös klingt, ist klar. Der Leser kann leicht die Beziehung zum Lob der Tyrannis durch Polos von 466A an und zum Lob des souverän herrschenden Einzelnen durch Kallikles (besonders 484A-C) herstellen. In diese Richtung scheint denn auch 452E4-8 zu weisen, wo Gorgias im triumphierenden Gegenschlag zu 452A-D den ἱατρός, παιδοτρίβης und χρηματιστής Sklaven des Rhetors nennt.

Wir müssen es indessen hier genau nehmen. Es folgt ja in 454B7 noch eine Bestimmung des Rhetors, die wir noch nicht berücksichtigt haben. Sein Gegenstand ist das δίκαιον und ἄδικον. Damit kehren wir noch einmal eindeutig in den Bereich der πολιτικοὶ σύλλογοι zurück. Denn in aller Politik geht es letzten Endes um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Was dies konkret bedeutet, wird freilich erst in 455B-456C einigermaßen sichtbar.

Sokrates stellt zunächst fest, dass in der Volksversammlung in allen technischen Fragen der Medizin, des Schiffsbaus, des Mauerbaus und der Wahl der Heerführer die Meinung der Spezialisten entscheidend ist und nicht diejenige des Rhetors. Gorgias repliziert richtig, dass gerade die Befestigungen Athens auf die Empfehlung des Themistokles und Perikles hin, die keine Spezialisten waren, sondern im Sinne des Gorgias Rhetoren,

errichtet worden sind. Noch eindrücklicher ist allerdings das τεκμήριον 456B. Es ist unbestrittenermassen der Arzt, der dem Kranken das Medikament verschreibt oder die Therapie vorschlägt; doch nur der Rhetor vermag den Kranken davon zu überzeugen, dass es das beste ist, sich an die Empfehlungen des Arztes zu halten. Dabei versteht es sich von selbst, dass der Rhetor selber kein Arzt ist. Gorgias denkt keinen Augenblick daran, seinem Bruder in dessen eigenem Fach sozusagen Konkurrenz zu machen.

Platon freilich formuliert so, als handle es sich in diesem ganzen Abschnitt nur um den zynischen Triumph des Charlatans über den Wissenden. Diesen Eindruck will er erwecken. Er kann es, weil er dafür sorgt, dass das Gespräch ganz im Vordergründigen bleibt.

Es gibt aber den Hintergrund. Die Konfrontation des Fachmannes, der weiss, was geschehen soll, und des Anderen, der darüber entscheidet, ob es geschehen soll, ist keine zufällige oder beliebige. Fragen wir, wer denn dieser Andere ist, so sehen wir uns auf zwei unscheinbare Abschnitte im «Laches» 195CD und «Charmides» 164A-C verwiesen. Da ist vom Arzt die Rede, dessen Aufgabe es ist, den Kranken kunstgerecht zu heilen. Ihm tritt der Andere gegenüber, der für die eine Frage zuständig ist, die der Arzt nicht beantworten kann: ist es für den Kranken besser gesund zu werden oder zu sterben? Ein kurzer Text im letzten Drittel unseres Dialoges meint dasselbe (511C-512B). Der Schiffskapitän, so heisst es, ist zufrieden mit dem geringen Fahrpreis, den ihm seine Passagiere zahlen. Denn es ist ihm klar, dass er nicht weiss, ob es für alle Passagiere gut war, heil an Land zu kommen; für diesen oder jenen wäre es vielleicht besser gewesen, im Meere zu ertrinken.

Was da dem technischen Können zur Seite gestellt und in Wahrheit übergeordnet ist, ist das teleologische Wissen. Befragt man die Szene zwischen Gorgias und seinem Bruder auf ihren hintergründigen Sinn, so ergibt sich genau dies. Der Arzt weiss spezialistisch, was dem Kranken die Heilung verschafft. Doch ein Anderer muss dazutreten und dem Kranken klar machen, dass es für ihn besser ist, das Medikament zu nehmen als es nicht zu nehmen.

Desgleichen weiss evidentermassen der Architekt am besten, wie man eine Stadtmauer oder eine Hafenanlage baut. Es ist jedoch die Sache des Rhetors — Politikers, darüber zu entscheiden, ob es zweckmässig ist, die Mauer oder die Hafenanlage zu bauen, und nur er kann das Volk davon überzeugen, dass es besser ist.

Sehen wir die Dinge so, so wird plötzlich spürbar, ein wie gefährlicher Rivale der gorgianische Rhetor-Politiker für den platonischen Philosophen ist. Dieser Philosoph (den die Stellen im «Laches» und «Charmides» meinen) weiss genau so wenig wie der Rhetor, wie man eine Lungenentzündung heilt. Er erhebt jedoch den Anspruch, zu wissen, was für diesen bestimmten Kranken das *ἀγαθόν* ist: an der Entzündung zu sterben oder gesund zu werden.

Platon kennt die Gefahr. Nur diese Tatsache entschuldigt die geradezu absurde Bosheit, mit der Sokrates 517BC (vgl. 519A) zu insinuieren wagt, Themistokles und Perikles, also Rhetoren im Sinne des Gorgias hätten den Bau der Stadtmauern und Hafenanlagen nur empfohlen, um der *ἐπιθυμία* des Volkes nachzugeben. Der mögliche und sinnvolle Ausblick auf ein *ἀγαθόν* (ob es nämlich für die Polis besser ist, zu überleben oder ihren Feinden ausgeliefert zu sein) wird brutal abgeschnitten dadurch, dass dem *ἀγαθόν* wie selbstverständlich das *ἥδύ* substituiert wird. Doch Gorgias hat dem Patienten seines Bruders mit aller Sicherheit nicht bloss dasjenige Medikament empfohlen, das für den Kranken *ἥδύ* ist. Im Gegenteil: Denn wer nur nach dem greifen soll, was er als *ἥδύ* empfindet, bedarf streng genommen überhaupt keines Ratgebers.

So soll auch an unserer Stelle das dialogische Spiel zwischen dem bescheiden und hartnäckig fragenden Sokrates und dem würdevoll selbstgefälligen alten Herrn Gorgias nur dazu dienen, den Leser von der dramatischen Spannung zwischen der Frage nach dem Was und derjenigen nach dem Wozu eines Tuns abzulenken.

Ein kapitaler Unterschied zwischen Gorgias und Platon bleibt in jedem Falle bestehen. Gorgias konzediert dem Spezialisten das Wissen im Sinne einer im Prinzip unfehlbaren, lehr- und lernbaren Episteme. Dem Rhetor ist dieses Wissen versagt.

Er bleibt auf das *πείδειν* beschränkt, was im ganzen gesehen dreierlei bedeutet: einmal dass an der Relation von *πείδων* und *παιδόμενος* die Personen, die reden und die Sachen, über die geredet wird, gleichmässig beteiligt sind, während es, wie schon ausgeführt, im *διδάσκειν* - *μανθάνειν* auf die Sachen allein ankommt. Zweitens, dass das *πείδειν* stets fehlbar ist, die Episteme stets unfehlbar. Als drittes Moment kommt das dazu, was Gorgias in 456C-457C darlegt. Da das *πείδειν* im Bereich der Fehlbarkeit verbleibt (später wird Aristoteles sagen, dass im Felde der Ethik die Aussagen niemals zwingend richtig sein können wie in der Mathematik, sondern immer nur *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, also in der statistisch feststellbaren Mehrzahl der Fälle: Nik. Ethik 1094b11-27), so muss stets mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass der *πείδων* das Richtige meint und der *παιδόμενος* das Falsche versteht. Konkret besagt dies, dass ein Missbrauch der Rhetorik jederzeit stattfinden kann.

Für Platon dagegen gibt es bloss die Alternative zwischen einer völligen Unwissenheit und einem auf die unfehlbare Episteme aufgebauten Wissen. Wer dieses unfehlbare Wissen besitzt, kann nur im Sinne des Wissens unfehlbar richtig handeln. Wie könnte es auch möglich sein, gegen eine als unfehlbar begriffene Episteme zu handeln? In 460A-C exemplifiziert Sokrates dies an den Technai des Baumeisters, Musikers, Arztes. Wer die *Techne*/Episteme des Arztes besitzt, ist Arzt.

Für Platon gibt es, wie schon öfters festgestellt, mathematisches, technisches und ethisches Wissen ausschliesslich als (unfehlbare) Episteme. Für ihn ist derjenige, der die Gerechtigkeit als Episteme gelernt hat, notwendigerweise gerecht, so wie derjenige, der die Medizin gelernt hat, notwendigerweise ein Arzt ist. Es ist diese Doktrin, die Aristoteles Eud. Ethik 1216B6-9 als diejenige des Sokrates vorführt, und verwirft.

Platon lässt nun an dieser Stelle Gorgias den kapitalen Fehler begehen, die These des platonischen Sokrates unbesehen zu übernehmen und den Gegensatz von *πείδειν* und *διδάσκειν*, den er selbst in 454D1-455A5 statuiert hatte, vollkommen zu vergessen. Dann ist es natürlich eine Kleinigkeit, Gorgias schachmatt zu setzen.

Unbehaglich ist jedoch an diesem Komplex nicht nur das

Arrangement Platons, das dem Sokrates einen leichten Sieg über den Gegner erlaubt, sondern auch die von Sokrates eingenommene Position als solche.

Es mag gelten, dass derjenige, der beim Philosophen das Wissen von der Gerechtigkeit, letzten Endes die ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ gelernt hat: niemals gegen das ἀγαθόν und gegen die Gerechtigkeit wird handeln können.

Doch wie verhält sich dazu die Tatsache, dass es unter den Gesprächspartnern des Sokrates selbst immer wieder solche gegeben hat, die nicht das geleistet haben, was man von ihrem Umgang mit Sokrates her hätte erwarten dürfen? Ich denke nicht nur als die beiden spektakulären Fälle des Alkibiades und Kritias, mit denen sich Xenophon Mem. 1, 2, 12-48 abmüht, sondern auch an die Andeutungen im «Theaitetos» 150E-151A; da gehört zu den missratenen Freunden des Sokrates sogar ein Enkel jenes Aristoteles, der in unserem Dialog ein enthusiastisches Lob erhält (526AB).

Gewiss ist Sokrates gleichzeitig der Wissende und der Nicht-Wissende; er besitzt die ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ und besitzt sie doch nicht. So bleibt er gewissermassen im Zwielficht. Dennoch ist es eine harte Sache, dass von Gorgias und dessen Schülern etwas gefordert wird, was auch Sokrates und seine Freunde nicht zu leisten vermögen.

Für unsere Absicht sind schliesslich nur noch zwei Passagen von Interesse.

In 455A5-7 bemerkt Sokrates geringschätzig, dass der Rhetor nicht über das διδάσκειν, sondern nur über das πείθειν verfüge, erkenne man daran, dass es unmöglich wäre, in der kurzen Zeit, in der der Rhetor zu Worte kommt, den ὄχλος zu belehren.

Was damit gemeint ist, können wir dem Theait. 172B-E entnehmen. Es kennzeichnet die ἀσχολία des öffentlichen politischen Lebens (dass nur von den δικαστήρια die Rede ist, ist auch da ein absichtsvoll vereinfachendes Arrangement Platons), dass man nie Zeit hat, während die σχολή der philosophischen theoretischen Diskussion es sich leisten kann, unbegrenzt weiterzulaufen. Auch die aristotelische Schilderung Nik. Ethik 1177b4-15 meint neben anderem diesen Gegensatz, genauer: Was den βίος πολιτικός disqualifiziert, sind nicht die in 1095b31-1096a2 ange-

deuteten Scheingründe, sondern einmal, dass die Aktivität des Politikers nicht selbstzwecklich ist, und sodann das sie ἀσχολος ist. Allerdings wäre Aristoteles wohl schwerlich geneigt gewesen, dem Staatsmanne geradezu zum Vorwurf zu machen, dass die politische Praxis unausweichlich unter Zeitdruck steht, während die Theoria sich alle Zeit lassen kann, weil sie zu guter Letzt wissen und nicht handeln will. Er wäre der Meinung gewesen, dass die Praxis unentbehrlich ist, auch wenn sie sich in der Zeit verwirklichen muss und nicht über die Zeitlichkeit hinauszugreifen vermag.

Endlich müssen wir wohl oder übel auf 459A-460A eingehen, obschon man gerade für diesen Abschnitt Platon den Vorwurf bewusster Mala fides kaum ersparen kann.

Ich fasse zunächst zusammen, was sich als Doktrin des historischen Gorgias (und damit als Grundlage der Diskussionen bei Platon) bisher ergeben hat.

Erstens ist Gorgias in einem sehr entschiedenen Gegensatz vor allem wohl zu Protagoras (vgl. Prot. 316D-317C) Rhetor (449A) und nicht Sophist (Men. 95BC).

Rhetor und Sophist haben zwar zweitens ein gemeinsames Ziel, dem Hörer die Fähigkeit zu politischem Handeln zu vermitteln (Gorg. 452E, Protag. 318E-319A). Dass sich damit beide programmatisch von der Theoria der Physikoi distanzieren, wie sie in der zweiten Hälfte des 5. Jhd. durch das Porträt des Anaxagoras und Demokrit (teilweise auch des Thales, vgl. Aristoph. Wolken 180, Vögel 1009) veranschaulicht war, ist nicht unwahrscheinlich.

Ein Gegensatz kündigt sich indessen drittens darin an, dass für Gorgias allem Anscheine nach das politische Handeln sich an der Gerechtigkeit zu orientieren hat (Gorg. 454B), während bei Protagoras die Dinge viel komplizierter sind. Für ihn ist gerecht das, was die Polis jeweils für gerecht hält (Theait. 167C, 172AB, 177DE; die Nähe zu Epikur Kyr. Doxai 38 ist beachtenswert); doch wenn wahr und gerecht das sind, was sich jeweils und immer wieder anders als wahr und gerecht zeigt, so ist umgekehrt das für den Einzelnen und die Polis Förderliche kein variables φαίνόμενον, sondern ein ὄν, so wie für den Körper die Gesundheit kein beliebig variabler, sondern ein durch die Wis-

senschaft der Medizin determinierter Begriff ist (Theait. 166C-167D).

Dies bedeutet viertens, dass für Gorgias die Fähigkeit zum politischen Handeln nicht lehrbar ist. weder im Sinne des Protagoras (für den der Sophist genau so der Wissende ist wie der Arzt dem kranken Körper und, — sehr eigentümlich —, der Bauer den kranken Pflanzen gegenüber: Theait. 167B-D) noch in demjenigen Platons, für den sich alles auf die *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* reduziert. Sie ist nur mitteilbar und zwar in den Sinne, in dem später Aristoteles die *ἄσκησις* von der *μάθησις* unterschieden hat (Nik. Ethik 1099b9/10, 15/16, Eud. Ethik 1214a18-21). In der Terminologie, die wohl diejenige des Gorgias ist, tritt an die Stelle des *διδάσκειν* das *πεῖθειν*.

Dies impliziert schliesslich fünftens, dass die *πίστις* wahr oder falsch sein kann (Gorg. 454D5/6), dass also stets mit dem Risiko des Missverstehens gerechnet werden muss (Gorg. 456C-457C); auf der andern Seite ist es sinnlos nach der Einen *ἀρετή* zu fragen, da in jeder Situation die *ἀρετή* eine andere ist (Men. 71E-72A); die *ἀρετή* hängt am jeweils zu leistenden *ἔργον*.

Dabei bleibt es sechstens bestehen, dass die *πίστις*, die die Rhetorik anzubieten vermag, von der Episteme, die die Technai des Architekten, Arztes auszeichnet, radikal verschieden ist. Die Doktrin des Gorgias läuft auf das eminent sinnvolle Paradoxon hinaus, dass das Wissen der *Technē* unfehlbar ist, aber gewissermassen subaltern bleibt, die *πίστις* der Rhetorik zwar fehlbar ist, aber in der konkreten geschichtlichen Situation den höheren Rang einnimmt. Dies kann man sowohl als das Ergebnis von 455DE wie auch als den Sinn des *τεκμήριον* 456B bezeichnen.

Soviel zur Doktrin des Gorgias.

Der platonische Sokrates beginnt in 459A1 sofort, unter dem Beifall des ahnungslosen Gorgias, mit drei massiven Begriffsverschiebungen. Zwei kennen wir schon. An die Stelle der *πολιτικοὶ σύλλογοι* von 452E4 tritt der beliebige *ὄχλος*, das *πεῖθειν* wird ohne Rücksicht auf 454D5/6 (das ausdrücklich neben der *ψευδής* auch eine *ἀληθής πίστις* kennt) als ein globales *μὴ εἰδέναι* bestimmt; endlich wird die in 456B1-5 klar ausgesprochene Aufgabenverteilung zwischen dem Spezialisten, der weiss, was geschehen soll, und dem Rhetor, der darüber entscheidet, ob es gesche-

hen soll, ersetzt durch die Behauptung, der Rhetor sei imstande, ohne irgendein Wissen von irgendeiner Techne zu besitzen, über jede beliebige Techne überzeugender zu reden als der spezialisierte Technite. Er würde also am Krankenbett den Arzt verdrängen und in der Volksversammlung den Architekten, — als ob Themistokles je daran gedacht hätte, sich als Architekt in Szene zu setzen.

Da Gorgias keinen Widerstand leistet, ist es für Sokrates 459B3/4 eine Kleinigkeit, das Ganze in einer Paradoxformel zu resümieren: Der Unwissende ist unter Unwissenden überzeugender als der Wissende. Erst da scheint, wie das ἐνταῦθα γε 459B6 andeutet, dem Gorgias die Sache etwas bedenklich zu werden.

Sokrates lässt sich nicht beirren und schreitet 459B8-C2 zu einer nächsten Formel, in der nun das Falschspiel offenbar wird. Das πείθειν von 454D5/6 (das prinzipiell Men. 97C6-8 entspricht) wird als eine μηχανή τις πειθοῦς karikiert und als ein φαίνεσθαι εἰδέναι. Da wird also der Rhetor zum schlaunen Betrüger, der die Leute glauben machen kann, es wisse, was er doch nicht weiss; und Platon zögert nicht, Gorgias dieser Formel begeistert zustimmen zu lassen.

Dann kommt die Gerechtigkeit ins Spiel, die 454B7 genannt worden war. Sokrates erweitert den Gegenstand zu der Trias δίκαιον - καλόν - ἀγαθόν, die wie die Trias υἡγεία - ἰσχύς - κάλλος (452AB vgl. 477B) vorplatonisch sein muss, wobei dahingestellt bleiben mag, ob sie von einem Philosophen oder von einem Dichter stammt. Zugleich bietet er eine Alternative an. Entweder ist das Geschäft des Rhetors einfach das, was 459B8-C2 genannt hatte (wiederholt in 459D5-E1), oder aber der Rhetor muss die Episteme des δίκαιον - καλόν - ἀγαθόν besitzen. Zwischen dem unfehlbaren Besitzen und dem Vortäuschen von Episteme lässt Platon keine dritte Möglichkeit gelten.

Bedarf der Rhetor keiner Episteme, gelangen wir zu der äussersten Formel 459E5/6: Der Rhetor bringt dem Schüler bei, Episteme vorzutäuschen und δοκεῖν ἀγαθόν εἶναι οὐκ ὄντα, womit der berühmte Satz des Aischylos in den Septem 592/3 (den 527B5/6 nochmals zitiert) in sein Gegenteil pervertiert ist.

Immerhin konzidiert Sokrates 459E6-8 einen Kompromiss: der Rhetor selber hat zwar keine Episteme, aber er muss beim

Schüler die Episteme voraussetzen. Nehmen wir es genau, so kommen wir damit der von Gorgias selber in 456B1-5 intendierten Aufgabenverteilung überraschend nahe: Zuerst muss der Arzt mit seiner Episteme festlegen, was mit dem Kranken geschehen soll; dann erst kommt der Rhetor dazu und überzeugt den Kranken, daß es für ihn das beste ist, das geschehen zu lassen, was der Arzt vorschlägt. Der Unterschied ist nur, dass es im Satze des Sokrates völlig unklar bleibt, was der Rhetor eigentlich noch zu leisten haben kann, nachdem der Schüler sich anderswo die ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ schon angeeignet hat. Genauer: die Episteme, die der Schüler schon besitzen muss, ist nach den platonischen Voraussetzungen, sowohl die Episteme des Spezialisten wie auch die Episteme vom ἀγαθόν.

Gorgias seinerseits hat den Unterschied zwischen πίστις und Episteme, den er doch selber 454D5-7 statuiert hatte, längst vergessen, und lässt sich zu der These verführen, der Schüler bedürfe in jedem Falle der ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ, und zwar könne er sie entweder bei einem Anderen erworben haben oder dann werde er sie beim ihm selber, dem Rhetor, erwerben. Damit kapituliert er von der Doktrin des platonischen Sokrates, dass es kein anderes Wissen geben könne als dasjenige der Episteme. Die Sonderstellung der πίστις ist endgültig preisgegeben und damit ist programmgemäss die Position des Gorgias unhaltbar geworden.

Mehr ist hier über den Dialog «Gorgias» nicht zu sagen.

Von den anderen Stellen, die Gorgias nennen, hat nur noch Phaidr. 267AB einiges Interesse. Sokrates skizziert eine Geschichte der Rhetorik, wie sie in den publizierten Περί λόγων τέχναι (266D6) fassbar wird. Wir befinden uns also vollständig im Bereich der Methode. Angeführt werden Theodoros von Byzanz, Euenos von Paros (der bekanntlich in der «Apologie» und im «Phaidon», und nur dort, so auffallend hervortritt, dass man folgern möchte, Platon setze einen älteren sokratischen Logos voraus, in dem zwischen Sokrates und Euenos eine besondere Beziehung hergestellt war), dann als ein Paar Teisias und Gorgias. Auf eine gemeinsame Doktrin beider wird hingewiesen, was wohl heisst, dass Gorgias sich in diesem Kontext auf Teisias berufen hat, wie er sich nach Men. 76C in Περί τοῦ μὴ ὄντος auf

Empedokles berufen hat (Wie verhält sich übrigens dazu Satyros bei DL 8, 58/59? Ob dies auf eine Äusserung des historischen Gorgias oder auf einen Dialog zurückgeht, in dem Gorgias auftrat, muss unentschieden bleiben. Bekanntlich hat es neben demjenigen Platons mehrere Dialoge gegeben, in denen Protagoras ein Protagonist war. Nichts hindert, dass auch mehrere Dialoge existierten, in denen Gorgias eine Hauptrolle spielte. Beizufügen ist, dass Ael. *var. hist.* 1. 23 auch eine wie immer geartete Beziehung zwischen Gorgias und Philolaos voraussetzt). Drei Dinge werden erwähnt. Sie hätten erstens den ἀληθεία die εἰκότα vorgezogen, was mit der Funktion des πείθειν in unserem Dialog übereinstimmt (Hat etwa Hesiod Theog. 27/28 eingewirkt?); zweitens hätten sie es durch ihren Logos zustande gebracht, dass das Kleine gross und das Grosse klein zu sein scheine, das Neue alt und das Alte neu (deutlich ist die Anspielung auf Hesiod Erga 5-8 über die Macht des Zeus); drittens hätten sie die Fertigkeit erfunden, über Alles sowohl äusserst knapp wie auch unendlich lang zu reden. Dies steht in einem empfindlichen Widerspruch zu der nuancierten Erklärung des Gorgias in unserm Dialog 449BC.

Den ganzen Text wird man am ehesten der Einleitung zu dem Traktat Περὶ λόγων τέχνη zuschreiben; da gehörte es sich, dass die Leistungen der angebotenen Techne nachdrücklich gepriesen wurden, und man wird sich hüten, einer solchen, in gewisser Weise herkömmlichen, Selbstempfehlung zuviel Gewicht beizumessen. Die Möglichkeit, dass Platon auch da die Thesen des Gorgias ironisch verzerrt, kommt dazu.

Die Probleme unseres Dialoges haben damit nichts zu tun. Es sei auch am Schluss darauf aufmerksam gemacht, dass Platon in unserem «Gorgias» nirgends der Versuchung nachgegeben hat, Gorgias durch den sogenannten gorgianischen Stil lächerlich zu machen. Nur zwei knappe Stellen spielen auf diesen Stil an, und diese betreffen Polos, nicht Gorgias (448C und 467B11-C1. Der Spott über die τραγικὴ ἀπόκρισις im Men. 76E3 ist anders gemeint). In unserem Dialog handelt es sich eben um eine Sache. Der Rhetor, als der sich Gorgias vorstellt, ist dem Philosophen nicht als ein mehr oder weniger geschmackloser Redekünstler gefährlich, sondern als derjenige, der zwischen der untergeor-

dneten Episteme des Spezialisten, die nach dem was, und der übergeordneten πίστις des Rhetors die nach dem wozu fragt, scharf unterscheidet und der dem Rhetor die Aufgabe überträgt, die politische Gerechtigkeit zu lehren, allerdings in der Form des πείθειν, da (nach den Worten des Aristoteles) das mathematische ἀκριβές in diesen Dingen nicht zu erreichen ist. Man begreift, dass Platon alles daran setzte, diesen Rivalen unschädlich zu machen. In den Mitteln dazu ist er nicht gerade wählerisch gewesen; es fehlt nicht an groben und gröbsten. Vereinfachungen, Verzerrungen und boshaften Unterstellungen. Sie finden sich in ähnlicher Weise auch im «Protagoras», merkwürdigerweise hingegen sehr wenig im «Theaitetos». Man muss sich indessen im klaren sein darüber, dass schon damals die Philosophen im allgemeinen sich in der Auseinandersetzung mit ihresgleichen nur in Ausnahmefällen um Loyalität und Sachlichkeit bemüht haben. Dennoch haben der «Gorgias» und der «Menon», wie ich glaube, gezeigt, dass es möglich ist, durch die Polemik hindurch wenigstens in Umrissen zu erkennen, wer Platons Gegner wirklich war.

GEORGE B. KERFERD

GORGIAS AND EMPEDOCLES

The relationship between Gorgias and Empedocles was a subject that received not inconsiderable attention in the nineteenth century, but in the present century it seems to have attracted rather less interest. I believe it is time for a fresh look at the whole question.

Diogenes Laertius (VIII 58 = DK82A3) cites two statements from Satyrus' βίαι (3rd cent. B. C.) to the effect that Gorgias was a disciple — μαθητής — of Empedocles, a statement repeated in the Suda (DK82A10) and by Olympiodorus (DK82A10), and that Gorgias said that he had himself been present when Empedocles was engaged in «an act of incantation» — γοητεύων. Diels (see op. cit. infra 344 n. 1 = Kl. Schr. 160 n. 1) challenged the authenticity of this second statement by arguing that γοητεύων was a term always used in order to condemn, and conjectured that the source was not Gorgias himself, but a dialogue by his pupil Alcidas (ib. 357-8). The attribution of magical practices to Empedocles conflicted with the then fashionable interpretation of the Presocratics as (pure) scientists — the Positivist view of the Presocratics. But it can scarcely be denied that there was a tradition which attributed such practices to Empedocles, including control of the Etesian winds, and the bringing back to life of a woman apparently dead. We have an actual fragment from Empedocles, quoted by Satyrus, DL. VIII 60 = DK31A1, but not included in DK82A3, to the effect that Empedocles claimed to be able to teach others both these things — control of winds

and restoration of life (DK31B111). I can see no good reason to doubt that Gorgias was referring to Empedocles' claim to shamanistic powers, and that he did say somewhere in his writings what Satyrus says he said, namely that he had been present when Empedocles was attempting to exercise such powers (for the whole question of Empedocles' shamanism see E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, 145 ff.).

Next the pupilship of Gorgias. The construction of lists of successions of philosophers — *διαδοχαί* — was of course a favourite exercise in the Hellenistic period, and the very slightest evidence or even none at all was often sufficient in the eyes of its practitioners for the allegation of a master-pupil relationship. In the case of Gorgias and Empedocles, given that they were near contemporaries, geographical proximity might have seemed sufficient evidence. But equally that same geographic proximity does surely give us some objective grounds for supposing that the two men may have been at least acquainted with each other. More important however than general probabilities is the substantive question — is there evidence that Gorgias was directly influenced by the physical doctrines of Empedocles, and this is the problem which I wish to discuss in this present paper.

First, two general considerations need to be mentioned. It has sometimes been maintained that Gorgias himself was not even a sophist, but was exclusively concerned with rhetoric. In such a case, it is said, it is not likely that he would have had any serious interest in physical speculations, apart from their possible use in mere speechifying. Secondly, if Gorgias was a sophist, whatever that means, it is often contended that the sophists themselves showed no real interest in physical speculations. In my view, both of these claims are lacking in substance. But to argue the point about the sophists in general would take me too far afield. On the present occasion I propose to concentrate on Gorgias, where the evidence for a direct, detailed interest in physical speculation is really rather strong. This strength was in fact recognised by Hermann Diels, when others were minded to reject or ignore it altogether. In his famous article, «Gorgias und Empedokles» published in the *Sitzungsberichte* of the Royal Prussian Academy (Sb. Kön. Preuss. Ak. 1884,

1, 343-368, reprinted in his *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Hildesheim 1969, 159-184, and in C. J. Classen, *Sophistik*, Darmstadt 1976, 351-383), he argued that Gorgias' intellectual development passed through three stages, (1) a period of genuine interest in physical science, (2) a sceptical-eristical period when he argued (in the treatise summarised for us by Sextus Empiricus and in the pseudo-Aristotelian treatise *De Melisso Xenophane Gorgia* — MXG and entitled *On that which is not, or on Nature*) that nothing is, that even if something is, it cannot be comprehended by human beings, and finally that if it is and can be comprehended, it cannot be communicated to another person. This was followed by (3) a period in which Gorgias devoted his whole energies exclusively to Rhetoric, as being all that was left once the foundations of all objective reality and knowledge of it had been so effectively destroyed by the work of his middle period.

Initially Diels' reconstruction of the stages of Gorgias' development was quite widely accepted. But scholarship in this present century has on the whole come to reject the idea of any three-stage development in Gorgias' thought, while at the same time largely ignoring or down-grading Gorgias' interest in physical speculation. I wish to argue that in its first contention subsequent scholarship was indeed justified, but that the importance of physics was considerable — on this point Diels was right — and that this continued to be the case throughout Gorgias' life since it can be shown that it had an integral relationship to his thinking on other matters. Four separate pieces of evidence deserve detailed discussion.

The first is the information preserved in the pseudo-Plutarchean *Vitae X Oratorum* 838D = DK82A17. Here we are told that at the tomb of Isocrates there was nearby a funerary tablet with representations of poets and of Isocrates' teachers, among whom was depicted Gorgias looking fixedly at an astronomical sphere with Isocrates himself standing at his side. Some of what needs to be said about this has been said already in Untersteiner's commentary on the passage. Wellmann's objections (RE VII 1912, 1602-3) are not to be taken seriously when he argues that we do not know the information possessed by the artist (be-

cause we do not know this we are not to conclude that the artist did not himself possess the necessary information) and that the artist may have been influenced by «technical» considerations, in that a sphere was decoratively appropriate in a piece of sculpture. These objections are merely foolish attempts to defend a previously adopted position, itself completely lacking in evidence, to the effect that Gorgias could not possibly have been interested in astronomical questions. In fact such a grave memorial stone would have been set up to be seen by those who were in a position to know the true facts, which we do not, and there is every reason for us to accept it as objective and reliable evidence for just those facts. Nor will it do to dismiss such doctrines as Pythagorean (W. Nestle, *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart 1946, 324). If this were so it would simply mean that Gorgias must have been himself interested in, and in the habit of teaching, *Pythagorean* doctrines. But in fact the use of celestial spheres in teaching about the heavenly bodies was established practice, possibly going back as far as to Anaximander (cf. D. L. II. 2 = DK12A1). What is put up on a funerary monument is in fact first class evidence. I conclude that we have every reason to suppose that Gorgias did teach astronomy to Isocrates, and that this may have been regarded as one of the important things in his teaching.

The second passage I wish to discuss is an apparently isolated statement by Sopater the rhetorician (5th cent. A. D.), according to which Gorgias declared (DK82B31) μύδρον εἶναι τὸν ἥλιον — that the sun is a red-hot mass of iron or stone. This is labelled «Schlechtbezeugtes» in Diels- Kranz on the suspicion that Gorgias is being confused with Anaxagoras who said the same thing (DK59A19). To this the answer must be, yes, Anaxagoras did say this, but what is probably the same doctrine, that the sun is a βῶλος, is found also twice in Euripides (*Or.* 983, *Phaethon* fr. 783N), and again with the term μύδρος in «Critias» — possibly actually Euripides (DK 88B25.35). The important point here is that the original statement by Anaxagoras was regarded by many as scandalous — it involved the rejection of the orthodox view that the sun was a god, and it led to Anaxagoras' prosecution for impiety. (cf. DK59A19). If Gorgias was involved

in the teaching of astronomy, the question of his attitude to the doctrine of Anaxagoras as to the nature of the sun would be bound to arise. His answer may well have been that he took the same view himself, and it would be natural enough if his answer was noticed by a later writer or writers, and so eventually reached Sopater.

The third passage I wish to discuss is perhaps of greater significance as evidence for Gorgias' interest in physics — it is certainly more technical in character, and raises certain problems of detailed interpretation. It concerns the functioning of the so-called burning-glass, which, not surprisingly, was something that aroused considerable interest in the 5th century B. C. as we see from Aristophanes, *Clouds* 766-772. The passage comes from Theophrastus, *De Igne* 73 = DK82B5, and is as follows in Coutant's edition (Theophrastus, *De Igne* ed. V. Coutant, Assen 1971):

73. As to the fact that substances catch fire from the sun by reflection from smooth surfaces but not from fire, the reason is that the sun's rays have fine particles and, when reflected, the fire is more continuous, while conventional fire is not able to do so because of the irregularity of its particles. Thus the former, by virtue of its concentration and fineness penetrates into the fuel and is able to cause igniting, while the latter, having neither quality, is not able to do this. Fire can be ignited from glass, copper, and silver, when prepared in a certain way, but not, as Gorgias says and some others believe, because fire passes out through their pores.

The problem with which Theophrastus is concerned is the fact or supposed fact that sunlight reflected from smooth surfaces can cause burning, but fire when so reflected does not. What he says is that the light of the sun συνεχές γίνεται μᾶλλον ἀνακλῶμενον, usually translated as meaning «it becomes more continuous by virtue of being reflected» (cf. Diels, 1884, 351 = *Kl. Schr.* 167, Classen 361-2), Untersteiner, *Frammenti* fasc. 11. p. 77, Coutant, op. cit. and others), but perhaps more accurately «becomes continuous as it is reflected more and more» cf. G. Kennedy in *The older Sophists*, ed. R. K. Sprague, Columbia 1972 p. 47. Then by virtue of its concentration — ἀθροισμός — and its fineness of particles — λεπτομέρεια and λεπτότης — it pene-

trates into the fuel and is able to set it on fire. Conventional fire on the other hand, because of the irregularity of its particles — ἀνομοιότης — is unable to become continuous, and also not being composed of fine particles is unable to penetrate the fuel and so cause fire. What Theophrastus seems to be saying is that in the case of reflected sun-light we have a continuous stream of fine particles which cause combustion by penetrating into the interior of the fuel in question. No such continuous stream of fine particles results from the reflection of ordinary fire. J. P. Dumont may well be right in speaking (in his *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris 1969, p. 77 n. 4) of «la flamme (dan-sante) du feu» as being what Theophrastus has in mind, i. e. ordinary fire is *visibly* non-continuous, in contrast with sunlight when concentrated by the burning-glass.

So far we have what is on the face of it a statement of Theophrastus' own views. It is possible, but by no means certain, that Theophrastus' view here co-incides with, and is in fact drawn from, that of Empedocles. The greatest difficulty of interpretation however is yet to come. Theophrastus continues by saying that ignition comes from crystal, copper and silver when these have been prepared in a certain way (presumably we are to understand when polished to provide a mirror-like surface), and he then adds 'and it is not the case, as Gorgias says and some others believe, that ignition results διὰ τὸ ἀπιέναι τὸ πῦρ διὰ τῶν πόρων — from the passage of the fire through the pores. Diels, 1884, 352-6 = *Kl. Schr.* 168-172, followed by Untersteiner (ad DK82B5) supposed that Gorgias was giving expression to a theory of Empedocles, according to which the sunlight first enters into (penetrates) the burning-glass itself, and then, after combining with fire already in the burning glass, it re-emerges re-inforced in strength and as a result causes combustion in the fuel, wherea ordinary fire does not do this. This view has been widely accepted — e. g. by M. Timpanaro Cardini, *I sofisti, fram. e test.* Bari 1954, p. 66, A. Levi, *Storia della sofistica*, Naples 1966, 229 n. 73, P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrast*, Bad Homburg 1964, 144. There is however no mention in Theophrastus' text of any concealed pre-existing fire in the burning-glass. He seems to be giving expression to a doctrine of the re-inforcement of the

power of the sunlight resulting from the nature of the particles of which it is composed in conjunction with the process of reflection itself. No extra source of heat is needed to explain the process. Such a theory is simpler and more elegant. Indeed it is not without plausibility and at the present day would surely be regarded as more nearly correct.

And there are two further objections to Diels' view, which in combination seem to me to be conclusive. First, in the whole of Theophrastus' discussion there is a clear enough distinction being made between that which comes from the sun, called Φῶς, and ordinary fire, called πῦρ. From this it follows that Gorgias' contention, whatever exactly it was, referred not to sunlight but to ordinary fire. If this is right Gorgias can not have been giving an explanation of how *sunlight* causes combustion. Secondly the most natural reading of Theophrastus' Greek tells us that on Gorgias' view πῦρ disappears or goes away — ἀπιέναι not ἐξιέναι, still less πάλιν ἐξιέναι. This suggests that on Gorgias' view ordinary fire does not cause combustion because it is *not* reflected in the same way or to the same degree as sunlight, perhaps because it is *absorbed* in whole or part *through* the pores in the mirror or reflecting agent. Theophrastus rejects this view, preferring a different explanation, according to which both πῦρ and sunlight *are* reflected, but in different ways due to the different nature of their constituent particles.

As a kind of appendix I would mention two further points. The words τί τὸ ἄπορον at the commencement of Theophrastus' passage are universally regarded as corrupt, and they are certainly unintelligible as they stand. But instead of removing them altogether, I would suggest emending them to read διὰ τὸ ἄπορον, meaning «because of the lack of porosity — τὸ ἄπορον — in the reflecting surfaces». Certainly Dumont (op. cit. p. 77), who does treat the words as a gloss, is on the right lines when he says «un miroir est quelque chose dépourvu de pores». Secondly the words that follow — συμμίγνυσι δὲ τὸ ὑπέκκαυμα — can be kept without emendation, understanding συμμίγνυσι in its common intransitive sense and translating «and the fuel mingles with it».

Obviously it is going to remain difficult to be completely confident that we know exactly what is the doctrine here being

attributed to Gorgias. Nor can we tell who «the others» may be to whom Theophrastus is referring. But what I do want to suggest is that Theophrastus himself had no doubts at all that Gorgias did hold a doctrine of some precision, a doctrine which Theophrastus wished to reject, but which he nonetheless regarded as identifiable by his reference to Gorgias by name, in the form of a direct quotation from his works — ὥσπερ Γοργίας φησί.

I turn next to the fourth piece of evidence, which concerns Gorgias and the theory of perception and of colours, namely a slightly more extended passage found in Plato's *Meno* 76c7 - e3 = DK82B4. First the context. Meno's initial attempts to describe the nature of virtue — ἀρετή (71e - 74b) have been criticised by Socrates, first because they do not reveal the unifying element underlying the various virtues, the ἐν εἶδος δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, and secondly because Meno persists in offering one or more examples of *kinds* of virtue, which still do not make plain the nature of ἀρετή pure and simple. Socrates then proceeds to explain the kind of answer he is looking for by giving an example — σχῆμα, or «shape» might be said to be that in which a solid finds its limit, or more briefly, the limit of a solid — τοῦτο εἰς ὃ τὸ στέρεον περαίνει, or στερέου πέρας. Meno then asks Socrates to provide a comparable account of colour — χρῶμα, and there follows our passage.

Here Socrates replies to Meno's question in terms which he claims are in accordance with the views of Gorgias and Empedocles and also with those of Meno himself. On this view from objects there proceed effluences — ἀπορροαί, and these effluences pass into and through passages — πόροι. Of the effluences some fit certain of the passages, while others are too small or too large. One example of this process is sight. We may thus say that colour is an effluence of shapes, which is commensurate with sight and susceptible of being perceived — ἀπορροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός. On the basis of this account, Socrates says, it would be possible for Meno to provide accounts of the nature of the sound of the voice, of smell and of many other similar experiences.

It is clear that what is here being offered is a general theory for sense-perception as a whole, and its importance calls for a

full appraisal of its details. First, commentators have found difficulty with the term σχημάτων in the account of colour as ἀπορροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος, and this has led many to alter the text to read χρημάτων or σωμάτων, although the actual manuscript tradition is virtually unanimous in giving σχημάτων (see apparatus criticus ad loc.). The supposed difficulty arises however, I believe, merely from a misunderstanding of what is being said. In view of the earlier account of σχῆμα as στερέου πέρας many commentators have supposed that the ἀπορροαί would have to be effluences from the *shapes* of solid objects. But in that case the ἀπορροαί might be expected to be perceived for what they are, namely shapes and not colours. A further objection is that such shapes would be related to the shapes of the objects and not to the shapes of the πόροι in the eye. The answer must be that ἀπορροή σχημάτων means not an effluence *from* shapes, but an effluence *consisting of* shapes — genitive of material, cf. ἔρκος ὀδόντων, not genitive of origin. While only a minority of commentators have understood this, it is clear that it must be the size and shape *of the effluence* which determines whether or not it will fit into the πόροι — so correctly J. I. Beare, *Greek theories of Elementary Cognition*, Oxford 1906, 21: «Colour is an emanation consisting of figures symmetrical with the pores of the visual organ and for this reason capable of being seen». This is confirmed by the record of Empedocles' own view (Aetius I. 15.3 = DK31A92) that colour is that which fits into the pores of the eye — τὸ τοῖς πόροις τῆς ὀφθαλμοῦ ἐναρμόττον. Theophrastus explains that this is the reason why the senses cannot discern one another's objects — it is because the πόροι or passages of some of the sense organs are too wide for the object and those of others are too narrow. Consequently some objects hold their course through the πόροι without contact, while others are quite unable to enter (*De Sensu* 7 - DK31A86).

In addition to its being σύμμετρος, i. e. providing an exact fit with the πόρος, the ἀπορροή must also be αἰσθητός, a word which I translated earlier in neutral fashion by «susceptible of being perceived». If the meaning is «and also capable of being perceived» this might imply that even in cases of perfect fit with the πόρος some effluences by something in their natures might still

not be perceived, though it is not clear what these inhibiting features might be. More probably the meaning is not «capable of being perceived», but «and also actually perceived» — thus implying that some further internal activity was required for perception. So a dead person or someone asleep or unconscious, but with his eyes open, would still not perceive a perfectly fitting effluence. Another possibility is that no factual distinction is involved between σύμμετρος and αἰσθητός. In this case the meaning might be «an exact fit with the πόροι and as a result actually perceived».

Whether or not any extra activity beyond the exact fitting of the effluences into the πόροι was involved in the act of perception, extra activity was certainly involved for Gorgias in the transition from perception to language and thought. As Untersteiner pointed out (ad DK82B4-5), the doctrine of πόροι enables us to explain the argument in the third part of Gorgias' treatise περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ Φύσεως. First, as we have already seen, it provides a complete explanation of why one sense does not perceive the objects of another sense — we do not see smells, and the reason is that the ἀπορροαί do not fit the πόροι in question. Secondly Gorgias is concerned with the relationship between speech — λόγος — and perceived objects. In the version of Sextus Empiricus (*Adv. Math.* VII. 85 = DK82B3) we read:

It is true that the λόγος is put together, he declares, as a result of the things that impact upon us from outside us, that is things that are perceived. For it is from the incursion of juice that there arises in us the λόγος that is uttered in connection with this quality, and it is from the impact of colour that there arises the λόγος respecting the colour. And if this is so it is not the λόγος that communicates that which is outside us, but it is that which is outside us which becomes the source of information about the λόγος.

This tells us that the λόγος συνίσταται — it is something that is put together or composed. The doctrine is that the language which we use — ὁ ἐκφερόμενος λόγος with respect to a sense-experience arises in us — ἐγγίνεται ἡμῖν — from — ἐκ — the incidence — ὑπόπτωσις — on our senses of the quality in question. We may now understand that this incidence was for Gorgias by means of ἀπορροαί. The whole doctrine implies that the λόγος is

a third entity, derived from the external object through the act of perception. Unfortunately no account survives of how Gorgias supposed the transition occurs from sense-impression to related λόγος.

Inadequate and difficult to interpret though the evidence remains, I would argue that it does show a close, detailed interest on Gorgias' part, both in the physiology and mechanisms of perception, and in the physical structures found in the external world as their ultimate source. The question of Gorgias' originality is not of the first importance — no doubt he like so many of the earlier Presocratics before him was deeply influenced by the new radical doctrines of his predecessors, in his case above all by Empedocles. What is of more importance is that he was prepared to put these ideas to work in order to illuminate particular problems as they arose in the course of his discussions. Nor need we doubt that this kind of interest continued throughout his life — he began by being attracted to Empedocles' doctrines through some kind of personal relationship with him, in his so-called middle period he used such doctrines to underpin his own account of perception and of the relation between words and things, and right through to the end of his life he retained a strong interest in studying and teaching physical and astronomical doctrines, as witnessed by Isocrates' funeral monument. Such at least is the conclusion to which it seems to me the available evidence points.

ALEXANDER P. D. MOURELATOS

GORGIAS ON THE FUNCTION OF LANGUAGE

Gorgias made his fame as an orator, teacher of rhetoric, and diplomat. He was certainly fully conscious of the special genius of his art. This is shown by the panegyric on the powers of *logos* he inserted in one of his model speeches, the *Encomium of Helen*. There the power of *logos* is compared to that of divine intervention, physical compulsion, overwhelming passion, magic, the influence of drugs. And yet, the same Gorgias argued, in the third part of his treatise *On Non-Being, or On Nature*, that *logos* can never convey to a hearer the information a speaker may possess — in effect, that intelligent verbal communication is impossible.

The most satisfying reconciliation of these seemingly antithetical conceptions and assays of *logos* was offered fifty years ago, in one of the twentieth-century classics of pre-Socratic scholarship, Guido Calogero's *Studi sull' Eleatismo*. Calogero argued that Gorgias' epistemology is indistinguishable in its thrust from that of Protagoras. Gorgias too is a relativist. And so, Calogero wrote, for Gorgias «*logos* [does not have] the theoretical function of mirroring reality, or mirroring our knowledge of reality; it has merely a certain practical and rhetorical function, viz., to put the mind in a [certain] affective state through persuasion»¹. The panegyric of *logos* in *Helen* is, accordingly, the positive and declaratory side, which is complemented by a negative and elenctic side presented in the third part of *Non-Being*.

The broad aim of the present paper is to make a contribution to our understanding of Gorgias' doctrine concerning the function or functions of *logos*. Though I did not set out to vindicate the Calogero solution², the actual results I have reached can be suggestively viewed as though emerging from an attempt to develop the insight contained in the remark of Calogero's just quoted. My overall argument is that in the third part of *Non-Being* Gorgias attacks two captivating conceptions of the nature of linguistic meaning, viz., that meaning is reference, and that meaning is mental image or idea. The attack is in the form of a series of puzzles. These are by no means «sophistic», in the pejorative sense. Indeed, the puzzles have recurred in the history of philosophy and have specifically played a role in the development of twentieth-century philosophical analysis. The panegyric of *logos* in *Helen* presents, in effect, a third alternative, a behavioral conception of meaning. The three alternatives — referential, ideational, and behavioral — constitute a systematically coherent triad, as is suggested by the fact that they have classically been the major contenders in attempts by linguists and philosophers to offer an account of the nature of meaning.

The bulk of this paper must be devoted to an analysis of the argument in the third part of *Non-Being*. The better source, unquestionably, for this part of the treatise is the paraphrase by the anonymous author of the Peripatetic work, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (MXG hereafter, 980a19-b21)³. The corresponding paraphrase in Sextus (*Adversus mathematicos* VII. 83-87) omits entirely the second prong of Gorgias' elenchus, the puzzles of perceptual sameness. I am not, however, persuaded by Newiger's argument⁴ that Sextus is completely dependent on MXG. Accordingly, I shall not desist from also making use of the evidence in Sextus⁵.

I

The first argument of the third part of *Non-Being* starts inauspiciously in both versions. In MXG 980a19-21 we are asked to envisage a situation in which a speaker has seen and knows certain things which the listener has not seen (*akousanti...mē idonti*).⁶ How can the speaker under these circumstances, asks

Gorgias, make the object of his visually acquired knowledge evident (*dēlon*) to the listener? The corresponding passage in Sextus elaborates: external realities are visibles, audibles, and generally perceptibles; but how can visibles be conveyed through audibles, or vice versa (83).

In either version, the argument, so far, is pathetically weak. For it appears to concede that *logos*, being audible, may well serve to convey realities in the domain of sound. So there would, after all, be the possibility of successful communication whenever onomatopoeia can be employed. Moreover, Sextus' «vice versa» would encourage one to speculate that an ideographic supplement to speech would go at least some way toward solving Gorgias' problem of communication. Even more disappointingly, Sextus recurs to this weak reading of the argument in the remark «the visible can be grasped by one organ, and *logos* by another», which is immediately followed by the notoriously jejune gloss: «many of the external realities *logos* fails to show» (86)⁷.

It is fair to assume that Gorgias' elenchus was far more radical. A syntactic feature common to the two versions gives the relevant clue: The doctrine of distinctness of sensory domains provides not an explanation of the communicative inadequacy of *logos*; it provides an analogy. Interestingly, the wording «just as . . . so too» appears in both our versions (*hōsper . . . houtō* in MXG 980bl; *kathaper . . . anapalin . . . houtōs* in Sextus 84 *ad fin*)⁸. Gorgias is arguing on the basis of, what we would call, categorial distinctions.

Here is how the argument proceeds in MXG: The speaker speaks discourse (*legei ho legōn logon*, b2-3, cf. b6). He can no more speak the thing itself, *to pragma* (bs, cf. a20 *touto eipoi*) than vision can hear sounds, or hearing can see colors. The *logos* is something quite other than the thing itself (cf. b4 *heterōi tou pragmatos*). For convenience, let me refer to the preceding as Gorgias' categorial argument. The categories here are, of course, the sensory domains, and I understand the argument as drawing on ordinary intuitions.

It has been thought⁹ that the argument draws, rather, on a specific philosophical theory, viz., Empedocles' theory of pores.

The present context of Gorgias' treatise is one of several in which modern scholars have deployed the strategy of importing doctrines of other pre-Socratics as premises or considerations for Gorgias' argument. The strategy is in all cases ill-conceived. Since Gorgias has highly paradoxical conclusions to defend, he would have been foolish to draw on speculative theses that are in themselves controversial. The argument will have force only if it exploits ordinary intuitions or commonly held beliefs.

The corresponding part of the argument in Sextus is more fully developed: For something to be communicated to another it must be in the form of *logos* (84 *ad init.* and 85 *ad init.*, where I adopt Bekker's emendation *mē on*)¹⁰. But, then, *logos*, not things, is *all* that we ever communicate, since «*logos* is not the same as the actual realities» (84 *ta hypokeimena kai onta*), «is distinct from realities» (84 *heteros tōn hypokeimenōn*). Unmistakably present in Sextus is the analogy with the distinctness of sensory domains. But the «just as . . . so too» clause makes a certain point in terms of one thing «becoming» another that has no counterpart in MXG. I translate: «And just as the visible cannot become audible or vice versa, so too, since reality obtains outside of us, it could not become our own *logos*» (84). One may, of course, add the obvious corollary, that our own *logos* could not become the actual reality when this *logos* is conveyed to another person. But what is remarkable here is that Sextus has singled out the converse: There is no way for things to be transformed into our *logos*. If this does reproduce an argument of the original treatise, then Gorgias did not only maintain the inability of *logos* to communicate reality to another person, he also argued that even for the solitary individual in meditative monologue *logos* cannot furnish, constitute, or represent the external reality. Astonishing though this extension of the doctrine might be, it is by no means incredible. If the categorial argument is taken seriously, it must apply not only when I use words to convey reality to another but equally when I use words to conjure up a reality that is not immediately present to me. Indeed, we shall shortly discuss another argument, this one unique to MXG, in which problems of perceptual sameness are raised in intra-subjective as well as in intersubjective situations

(980b14-17). A Gorgias who was alert to these issues may well have also realized that the categorial argument would tend to undercut both communication and the possibility of a private language. This is a fascinating issue to which we shall return.

The next six lines in MXG, 9808b3-8, are riddled with problems. In the MSS there are three lacunae of between three and five letters, and there are word fragments in the vicinity of the lacunae. The most convincing reconstruction remains essentially that in Diels (1900), who draws on Cook Wilson (1892-1893) for filling out the lacunae:

Indeed (*oun*), that which a man is not aware of (*ennoei*), how — Gorgias demands (*aitei*) — will such a man come to grasp it mentally (*ennoēsei*) from someone else by means of discourse (*logōi*), or by means of a sign, something other than (*sēmeiōi heterōi*) the thing itself — except (*all'ē*) by virtue of having seen it, if [it is] a color, or having heard [it, if it is] a sound. For (*gar*) it is decidedly not (*archēn...ou*) <sound> that the speaker speaks, nor color, but discourse (*logon*). It follows (*hōste*) that the possibility is not one of having the thought of (*dianoeisthai*) a color, rather of seeing it, and not one of having the thought of a sound, rather of hearing it¹¹.

Quite apart from the textual uncertainties, Gorgias' argument seems to have been compressed in the paraphrase, and any fleshing out of it is bound to be speculative. But the genre of the argument is clear enough. As the connecting particles indicate, what we have here is a continuation of, or variation on, the categorial argument. The theme of «awareness» transposes the categorial problem to the hearer's predicament. If speaker A is to communicate to listener B some entity X that belongs to the real, extra-mental world but is unknown to, or unperceived by, B, there must eventually come a stage at which B forms at least some notion of X. But this would be of no help; for the notion would still be something *quite other* than the thing X itself. Borrowing a formulation by George Kerferd, we might speak of a second categorial «gulf», one between things and thoughts¹².

The sense of *ennoein* obviously shifts slightly, from its first

occurrence, where the sense is that of a state, to the second, where the sense is that of an achievement; hence my two different translations of the same verb. In the final sentence, a carelessly literal translation of the modal construction might mislead one into concluding that Gorgias is arguing that it is *generally impossible* to have the thought (or notion or mental image) of a color or a sound, which would contradict the manifest implication of the initial sentence, that the speaker does have a certain noetic awareness (cf. *ennoei*), which the hearer is trying to achieve.

Yet even though the genre and thrust of the argument seem obvious, there is a confusing turn at the middle of our passage. The appended «except» (*all'ē*) clause might well seem to undercut the thesis of incommunicability by allowing for exceptions. On the face of it, the «except» clause appears to be saying that if both speaker and listener have seen (or heard, as the case may be), the thing to which the speaker's words refer, communication should be possible after all¹³. Now considering that a large part — perhaps the largest part — of language use is empirically grounded, it would appear that the appended clause makes concessions of truly massive scope.¹⁴

What is more, the clause would go against the grain of Gorgias' anti-realism. It is philosophers like Locke, Berkeley, Hume, or the late nineteenth- and early twentieth-century positivists who have argued that words convey meanings only when they refer to items respectively experienced by the interlocutors. We cannot seriously entertain the possibility that Gorgias *endorses* the empiricist theory of meaning¹⁵. That theory makes preeminently the strongest possible claim concerning the success of language in making contact with reality. It holds that when language is properly used, words and things are in a one-to-one correspondence; reality is mirrored in language¹⁶.

To be sure, the concessions made by the «except» clause would be eventually withdrawn; for the upshot of the final three sections in MXG is that speaker and listener can *never* mentally grasp the same thing¹⁷. But this consideration would only heighten our difficulties in interpreting b3-8. The thesis of incommunicability is suspended as premise in the sequel, though, of

course, it swings back as conclusion. The suspension, signaled by the juridical «and even if» (*ei de kai*, b8) characteristic of Gorgias, would be robbed of much of its logical and rhetorical force by the undercutting of the thesis of incommunicability in the preceding «except» clause.

It is possible, of course, that the author of MXG has misstated Gorgias' argument. But an interpretative move of this sort on our part would be gratuitous. Methodologically more proper would be to allow for a mild anacoluthon in our text¹⁸. Accordingly, the *all'ē* clause represents not a condition which, when added to the circumstances of the imparting of a «word or sign» from speaker to listener, does lead to communication; rather it offers a reminder of what is involved in the only case in which there is, for Gorgias, a mental grasp of a *pragma*: the case of first-hand experience. Indeed, the rhetoric of the passage shows a sharp contrast between *derived comprehension* (via language) and *first-hand* experience. The correct syntactic relationship between the main question and the appended clause is, in effect, conveyed by this paraphrase:

How would a man come to grasp something mentally?

Only after seeing it, if the object at issue is a color, or by hearing it, if it is a sound. How could he, then, grasp it from another by means of language? In no way!

This reinforcement of the categorial argument contributes a poignant paradox: Words are totally superfluous when I have the mental grasp of a thing, and totally ineffective when I do not have that grasp. The considerations Gorgias would seem to be bringing forth here have affinities with the sophistic paradox propounded by Gorgias' pupil Meno, in the Platonic dialogue of that name: If you do not know the object after which you inquire, you cannot pursue the inquiry; if you do know it, then the inquiry is pointless (*Meno* 80D).

The paragraphs in Sextus that correspond to the MXG section discussed so far are VII. 83-84, 86, and the first sentence of 85, which logically belongs with 84. The main body of paragraph 85 has no counterpart in MXG¹⁹, and it makes a strikingly different point, viz., that the *logos*-thing relation is the reverse of what it is generally taken to be. This part of the paragraph

is, so far as I can tell, unique in either the Sextus or the MXG paraphrase in propounding a *positive* thesis concerning the function of language. The issues of translation and interpretation this intriguing passage raises are considerable and would deserve more space than is available to me in this collection of the Lentini-Catania papers. I hope to discuss this passage on another occasion. My analysis of the passage has, at any rate, convinced me that the testimony it offers us is also available in a source of much greater authority than Sextus, in Gorgias' own *Helen*. The relevant passages from the latter will be taken up here in Part IV. The order of business for us now is to examine the concluding section of MXG, the section that has no counterpart in Sextus.

II

In a closing recapitulation of the third part of Gorgias' treatise, MXG identifies two main arguments in support of the thesis of incommunicability, viz., «that things are not *logoi*; and that no one mentally grasps the same thing as anyone else» (980b18-19)²⁰. The first argument is, of course, the categorial one. The second, which encompasses three distinct sections of the MXG text (a primary argument and two fall-back arguments) makes an important assumption: communication is possible only to the extent that two subjects can «mentally grasp the same (thing)». The three sections address this issue of intersubjective mental grasp directly, without dwelling on the point — which is, however, brought out in the recapitulation — that sameness of intersubjective mental grasp is the condition posited for communication²¹. Here are the three sections:

And if it is possible (for one) to know, and to speak that which he happens to know²², still how will the listener mentally grasp (*ennoēsei*) the same thing (*to auto*)? For it is not possible for the same (thing) to be simultaneously in (subjects) that are more than one (*pleiosi*) and distinct (*chōris*); the one would then be two. (980b8-11)

Yet even if it should be — he says — in more than a single (subject) and be the same, nothing prevents (*ou-*

den kōlyei) that it should not appear (*phainesthai*) alike (*homoion*) to them, inasmuch as they are not in every respect alike and in the same (place, *en tōi autōi*). For if in the same place, they would be one and not two. (980b11-14)²³

And manifestly not the same subject in relation to himself perceives at the same time things that are alike (*phainetai...homoia aisthanomenos*)²⁴, but other by hearing and other by sight; moreover, he perceives them differently now and previously. So, one would hardly perceive the same thing as another. (980b14-17)

The first section raises a purely metaphysical issue, whereas in the second epistemological considerations seem to come in. To understand the issues in each of these two sections we need to resolve a pattern of ambiguity that runs through the key terms «more than one», «two», «one thing», as well as the two terms I shall first cite without translation, *homoion* and *tauto*.

In ordinary Greek, the latter two terms can both mean either «numerically the same» or «qualitatively the same». Of course, «same» has exactly that ambiguity in ordinary English. At b14, as we shall see, Gorgias may well be exploiting both meanings of *homoia*. But in the first and second sections this ambiguity interacts with corresponding contextual ambiguities of the three terms cited in translation to produce two systematically different readings of Gorgias' argument.

First, what might be called, a «realist» reading: If there is a «thing», a *pragma*, external to the two subjects, the issue raised in the first section is: How can this one numerically identical *pragma* nevertheless be «in» entities that are distinct and «more than one» (*pleiosi*)? This version of the metaphysical puzzle would be a cognate of the sophistic one-in-many puzzle commonly known as «The Sail», from Plato's *Parmenides* 131B. The epistemological puzzle in the second section would be this: Even if we should allow that the same external thing should somehow also be «in» two knowing subjects, it need not appear the same to them, because the two subjects are differently constituted and differently placed.

This realist reading has a serious drawback. In connection

with the metaphysical one-in-many puzzle, the reference to *two subjects* seems gratuitous. The puzzle would arise even when a single subject contemplates the external thing: How could the thing be outside itself, in a knowing subject? We could, of course, say that Gorgias is reasoning a fortiori: There is a problem for the existence of the thing in the mind of the speaker, and (a fortiori) for its existence in the mind of the listener. But the wording of the text establishes that specifically «two» (*dyo*) entities are at issue, not three. To be sure, he refers to them as «more than one», but the Greek makes it clear that the reference is not to the thing itself *plus* either one or two knowing subjects; it is strictly to the two subjects, the speaker and the listener²⁵.

If the problem is one of the existence of a single entity in two knowing subjects, a subjectivist or phenomenological reading seems more apt. The «one» and «same» which cannot become «two» and «different» is not an external third thing; it is simply the perception or experience or thought. We could, in fact, translate b9: «How will the listener have the same perception?» The puzzle gains poignancy in this formulation. We are not dealing with a special case of The Sail; we are dealing with a fundamental problem in the philosophy of mind, viz., How can two minds have the same perception. The issue is not, as yet, one of skepticism concerning knowledge of other minds. It is, rather, the more rudimentary metaphysical issue of ownership of perception: My perceptions are mine; your perceptions are yours; how is it that you and I can have *the same* perception?

Unfortunately, the phenomenological formulation appears to run into difficulties in the second section of our text. If the entity at issue is a perception, it is awkwardly pleonastic for Gorgias to have said «nothing prevents that it [the perception] should not appear alike» (b11-12). Indeed, the problem is not just one of pleonasm. The second section opens with another of those Gorgianic concessions: «Yet even if it should be in more than a single (subject), nothing prevents . . .» (b11.) In accordance with the phenomenological formulation, that concession specifically allows that the same perception exists in two minds. Can

we, then, suppose that the concession is withdrawn in the very next sentence, which muses that the two subjects may not have similar (*homoion*) perceptions?

The problem of incipient contradiction can, nonetheless, be solved if we rehearse a certain natural dialectic of arguments involving the issue of intersubjective perception. Consider the following dialogue:

How can two separate subjects have the same perception? — Well, the perceptions are not numerically the same; they are virtually the same in the sense of being similar²⁶. — But how similar? — I should say exactly similar. — But how likely is it that two subjects who are differently constituted and differently placed should have exactly similar perceptions?

My suggestion is that the concessive statement, «even if it should be in more than a single (subject) and be the same», represents the familiar strategy of substituting «similar» for «numerically the same». And since similarity admits of degrees, the questioner in the above dialogue, or, correspondingly, Gorgias, can easily force his interlocutor to admit that the perceptions may not be exactly similar, after all. So «p» is not immediately contradicted by «not-p»; rather it is gradually transformed into «not-p» through philosophical analysis.

Here, then, is how the two sections are related in accordance with the phenomenological reading. The metaphysical problem of ownership of perception raised in the first section is solved at the beginning of the second through the metaphysical device of parceling out similar perceptions to the separate subjects. This, however, leads to epistemological doubts concerning the degree of similarity.

The difficulty of pleonasm may now be regarded a minor wrinkle. The residual difficulty of the realist reading — failure to do justice to Gorgias' repeated and exclusive reference to the two subjects — is, by comparison, more serious.

Assuming that the phenomenological reading is the correct one, we must next briefly explore certain ambiguities that are internal to it. The term «perception» is obviously global in scope. To borrow Hume's famous classification²⁷, «perception»

covers both sensory impressions and ideas, i. e. mental images. Which is the relevant meaning in Gorgias? Here are the possibilities:

- (a) *Only sensory impressions are at issue.* If so, the situation envisaged is one in which speaker and listener are simultaneously observing a certain object, e. g., a horse. The speaker says, «The horse is brown», and the listener nods assent. And here is the question raised by Gorgias: Is what the listener sees sufficiently similar to what the speaker sees to warrant the judgment that the listener has understood the speaker's statement?
- (b) *Only mental images are at issue.* The speaker, picturing a horse he saw in the past, says, «That horse was brown». The listener acknowledges the remark. Gorgias' question: Are the respective mental images sufficiently similar to warrant, etc.
- (c) *Both impressions and mental images are involved.* The speaker is looking at a horse that is hidden from the listener's view. The speaker says, «The horse is brown», and the listener acknowledges the remark. Gorgias' question: Is what the listener pictures sufficiently similar to what the speaker sees to warrant, etc.

The phrasing in the MXG text does not seem to select one of these to the exclusion of the others. At the start of the first section, the verb *ennoēsei* (b9) would seem to favor situation (b). But in the sequel, *phainesthai* (b11), *aisthanomenos* (b14), and *aisthoito* (b17) appear to tip the scales in favor of (a). Of course, we must not forget that *aisthanesthai* has itself a broad use, comparable to that of «perceive». The crucial consideration, rather, is the explication of [ouch] *homoia aisthanomenos*, «[not] perceive things that are alike», by the phrase «other by hearing and other by sight» (b15). So when we again read *ennoei* in the recapitulation (b19), we may by then have been persuaded to gloss both this occurrence of the verb and, retrospectively, its earlier occurrence (*ennoēsei*, b9) as generic references to sensory impressions.

And yet, just as b15 provides unequivocal support for (a), the remark made at b16, concerning intra-subjective perceptual sameness over different times, decisively, if indirectly, supports (c). The question here is whether what I see now is same with, or similar to, what I *remember* seeing yesterday. The governing verb is still *aisthanesthai*. But the comparison is, clearly, between one *aisthēsis* that constitutes an impression and another *aisthēsis* that constitutes a memory or mental image — which is the predicament of the listener in (c).

When all the evidence is considered, the reasonable conclusion is that all three of the situations distinguished above are implicit in Gorgias' argument. For if (c) is involved, it seems pointless to exclude (b). The verbs *ennoein* and *aisthanesthai* shift meaning in our reading of the text as one or the other of the situations comes to the fore. The global English verb «perceive» is, after, all, the proper one to capture this effect of semantic indifference.

That *noein* and *aisthanesthai* should be allowed to shift back and forth between «mentally picture» and «have a sensory impression of» reveals an assumption which is common to Gorgias and (as he sets things up) to those he addresses in his *elenchus*. It is the assumption familiar to us from classical empiricism, that ideas or thoughts have their origin and basis in sensory impressions. In other words, thoughts are nothing but sensory impressions preserved in memory and projected in imagination. In terms of situations (a) - (c), the assumption means that unless communication is problem-free in situation (a), there is little hope that it could be problem-free in situations (c) or (b). And it certainly is Gorgias' argument that communication fails in situation (a). This confirms an observation made earlier, that Gorgias does not endorse the empiricist theory of meaning. And it confirms our judgment that we must not interpret the *all'ē* clause of b5 as implying just such an endorsement.

I turn now to the last of the three final sections, b14-17. Just as the second section began by reconsidering the consequence deemed absurd in the first, the third section rhetorically — if not logically — grows out of the second by adapting *en tōi autōi*, <*heis*>, «in the same, one», into *hautos hautōi*, «the

same, in relation to himself». It is as though the problem Gorgias raises is now to be addressed to the single subject that has emerged after, in the absurd consequence of the second section, the two subjects collapsed into one. The thrust of the argument is clear. Puzzles of perceptual identity and similarity arise even for the solitary individual. All the less credible, then, that different subjects should have the same perception. It is also clear that the puzzles involve two cases of variation: same time, different faculties; same faculty, different times. I shall call these the «synchronic» and «diachronic» cases, respectively. Not clear at all, however, is the basis and scope of Gorgias, argument.

We have, again, the problem of ambiguity of *homoia* and *tauto*. While it is reasonable to presume that the phenomenological reading, and with it the sense «exactly similar», should be continued into the third section, I rather think that both the latter sense and that of «numerically one» are involved, since the argument admits of reconstruction on either semantic basis.

Let us dwell first on the synchronic case. The opening clause, taken by itself, seems to be making an extraordinary claim: «not even the same subject in relation to himself perceives the same (or "exactly similar") things (*homoia*) at the same time». This sounds like the pronouncement of an extreme, nightmarish, phenomenological atomism — present consciousness pulverized into bits that are absolutely unique. But the clause that follows corrects that impression. The only differences at issue are those between faculties. Even so, does this not allow another mischievous suggestion to obtrude, viz., that everything that is synchronically perceived by a single faculty constitutes a single thing? Gorgias could not have intended this doctrine of faculty monism as a basis for his argument. Surely he would have allowed that one whose field of vision is filled by the view of, say, a surface of colored square tiles sees: (a) many distinct colors and many distinct squares; (b) the same shape repeated throughout the surface; (c) the same color appearing in different squares. Indeed, we should not speculate whether Gorgias «would» have allowed this. Logically, in order for him to be able to raise puzzles as to whether two subjects «perceive the same» he must be able to explain what it is for *one* subject to

perceive things that are different and things that are the same. A complex of synchronic visual perceptions (as in the case of staring at a wall of colored square tiles) would be the obvious paradigm.

Now, according to Gorgias, a claim of sameness is illegitimate in cases of intersubjective perception. What would be the corresponding illegitimacy in the case of synchronic intrasubjective perception? The answer is obvious: We say «I see and hear the helicopter», implying that it is the same entity we see and hear. Yet, strictly speaking, we saw a flying object and we heard a whirring-rumbling noise.

A slight variation of this interpretation also appears apt. My sense of vision perceives a waterfall as a curtain-like pattern of glistening white foam; my sense of hearing perceives the waterfall as a deafening roar. There is no third object, a waterfall-in-itself, commonly perceived by my two senses. So too in the case of intersubjective perception, where only one faculty is involved: The waterfall I see is the waterfall-as-seen-by-me; the waterfall you see is the waterfall-as-seen-by-you. There is no view of the waterfall-in-itself commonly perceived by the two of us.

In both these interpretations the relevant sense of «same» (same helicopter, same waterfall) is that of numerical identity. But it is also possible to give «same» the sense of exact similarity. The argument would be this: the waterfall perceived through vision is quite unlike the waterfall perceived through hearing. This is understandable given the quite different natures of the eye and the ear. Now my constitution is different from yours. Specifically, my faculty of vision is differently constituted from yours. It is likely, then, that just as my visual and aural images of the waterfall are qualitatively dissimilar, my visual and your visual image of the waterfall will be qualitatively dissimilar as well.

Both the two reconstructions that draw on the sense of numerical identity as well as the one that draws on the sense of similarity are germane in explicating Gorgias' argument. What I do not consider germane, however, are pre-Socratic theories of the physiology of perception. Again in this connec-

tion, as earlier à propos of 980b1-2, it has been claimed that Empedocles' theory of pores provides the basis for Gorgias' argument²⁸. The methodological objection voiced earlier applies with equal force: Gorgias must exploit considerations that are ready to hand and intuitively compelling.

Let us now turn to the diachronic case. The argument is that one does not perceive the same things at different times. I elaborate with an example: a patch that looked purple yesterday looks blue today. To elicit the basis of this denial of perceptual sameness we need to ask three questions: Does it happen always, i. e., may we never speak of two items experienced at different times as constituting or representing the same perception? Is this failure of transtemporal sameness attributable to a metaphysical principle — either universal flux or, at least, widespread mutability? Or does the failure simply reflect some epistemological shortcomings and limitations on our part?

Strikingly apposite here is a passage from Plato, *Theaetetus* 154A²⁹:

Does anything ever appear the same (*homoion*) to another man as it appears to you? Are you strongly confident of this? Or would you much rather hold that it does not appear the same (*tauton*) even to you yourself inasmuch as you are never (*mēdepote*) in the same condition (*homoiōs echein*) in relation to yourself? — I would much rather accept the latter.

The two interlocutors in the *Theaetetus* text confidently agree in proclaiming «never the same», both in the case of different individuals and in the case of different times for the same individual. That proclamation reflects, however, the interlocutors' sympathetic consideration of the flux doctrine at that particular stage of the dialogue. Gorgias had better not invoke a flux doctrine, for the same reason that he had better not borrow premises from Empedoclean physiology³⁰.

Clearly the best strategy for Gorgias would be to stimulate skepticism concerning numerical identity or similarity of temporally separate perceptions. He would allow that there is no difficulty in speaking of numerically the same perception if

the perceived object is, say, a protracted steady tone. Similarly he might allow, for example, that a series of sounds of identical pitch, separated from one another by short intervals, are perceived as exactly similar. But, he may well have asked, how can we be sure that the perceptions are even similar (let alone numerically identical, or exactly similar) when the temporal intervals become long — yesterday and today, last month and this month, last year and this year³¹? One does not have to subscribe to a flux doctrine to recognize that things do change, that human minds as well as human bodies change, and that — in the final analysis, and perhaps most importantly for an elenchus that exploits doubt — memory is notoriously fallible.

I am not arguing that Gorgias is a skeptic generally; merely that a skeptical strategy is sufficient for the elenchus in these two final sections of MXG. This characterization of Gorgias' strategy is borne out by a certain detail of wording. At b12 the text does not say that the entity at issue *cannot* appear exactly similar to the two subjects; it says, rather circumspectly, that «nothing prevents (*ouden kōlyei*) that it should not appear alike», which is another way of saying that there is no guarantee, no assurance, no certitude, that it will appear alike.

Taken as a whole, the argument in the latter half of the third part of Gorgias' treatise is not skeptical. The metaphysical one-in-two argument was suspended only temporarily, to allow consideration of the suggestion that two subjects can have the same perception, specifically in the sense of having exactly similar perceptions. Once that suggestion has been set aside on skeptical grounds, the metaphysical argument can be reinstated with full force. Appropriately enough, that argument did not use the politely persuasive locutions of skepticism; it invoked the hard modalities of dogmatic metaphysics, *ou(ch) hoion*, «it is not possible» (b9). And so when the thesis of incommunicability is summarized, the upshot of the latter half (all three sections) is given in a universally quantified statement: «no one (*oudeis*) mentally grasps the same as another» (b19).

The MXG text fails to draw out an important implication. The diachronic phase of the argument concerning intra-subjective perception is not, as we saw, so extreme as to deny either

that the hearing of a continuous steady tone constitutes numerically the same perception or that the hearing of a rapid succession of tones of the same pitch constitutes a series of exactly similar perceptions. But once we get away from the sort of immediacy envisaged in these two examples, the skeptical pangs become crippling. The implication I am about to elicit involves our theme of *logos*. Even my own words will be impotent to conjure up for me a reality that is not immediately present. Suppose I say to myself: «But when I heard that tone yesterday I said, "That's middle C"» or «When I saw that color yesterday I said, "Lavender blue"». Of no avail: what I called «X» yesterday and what I am inclined to call «X» today may be quite different entities. In effect — to reverse the point Gorgias makes — I no more share a language with my past self than I do with another subject. Even for the solitary individual in communion with himself, language is either otiose or impotent. We saw earlier a hint, in Sextus' paraphrase, that Gorgias held that even for the solitary individual *logos* cannot represent the real thing (things cannot be transformed into *logos*)³². The implication just drawn from MXG 980b14-17 bears the hint out. Interestingly, Sextus' remark appeared in the context of Gorgias' other main argument in the third part of the treatise, the categorical argument. Thus both the categorical argument and the argument concerning perceptual sameness have a doubly discomfiting upshot: neither a public nor a private language is possible.

III

Many sophistic puzzles have a double identity. They may have arisen in a purely eristic context; but thinkers who did not dismiss them out of hand often came to realize that profound philosophical issues lay at the logical source of such puzzles. The puzzle concerning the possibility of inquiry, discussed in Plato's *Meno*, and the puzzle of false statement, discussed in the *Sophist*, are famous cases in point. A deep philosophical layer lies also at the source of the puzzles of communication raised in the third part of Gorgias' *Non-Being*³³.

The categorical argument is especially well-suited to counter

a certain perennially attractive, even though ultimately misguided, assumption concerning the function of language, viz., that if words are to have meaning, they must *refer* to things in the real (extra-linguistic, extra-mental) world³⁴. The assumption is that the meaning of all words is constituted by their reference. Thus we could say that a *referential conception of meaning* is, in effect, the target of the elenchus pressed in the categorial argument³⁵.

Now if the meaning of a word were the word's referent, it would follow that the meaning of «cake» is edible, or that the meaning of «hardness» (or even of «hard») is a characteristic of flint — both of which consequences strike us as category mistakes. The argument just cited is, of course, one of the commonplaces of recent philosophy of language³⁶. Gorgias put the matter more bluntly: The speaker speaks not a color nor a sound, nor any other thing; he speaks *logos* (combining lines 980b2-3 and b6). Blunt, even simplistic though the formulation may be, the argument has fully as much force as the sophisticated modern analogue of it: we do not eat the meaning of «cake».

The puzzles of perceptual sameness are correspondingly well-suited to discredit a *mentalist* or *ideational conception of meaning*³⁷. The target assumption would be that if words are to be meaningful, they must have some sort of association with perceptions (sensory impressions or mental images). In its simplest version, the assumption is that the hearing of a word brings to mind a certain thing the sensory impression of which had been previously associated either with the hearing or the voicing of that word. Accordingly, the meaning of any word consists in the associated impression or mental image.

Here are modern analogues of Gorgias' elenchus of perceptual sameness. First the intra-subjective case in a statement by William P. Alston: «A little introspection should be sufficient to convince the reader that insofar as his use of the word "dog" is accompanied by mental imagery, it is by no means the case that the mental image is the same on each occasion the word is used in the same way»³⁸.

And next the intersubjective case in a statement by A. J.

Ayer: «I have no means of knowing that other people have sensations or feelings which are in any way like my own. I cannot tell even that they mean the same by the words which they use to refer to physical objects, since the perceptions which they take as establishing the existence of these objects may be utterly different from any that I have ever had myself»³⁹.

The referential and ideational assumptions might, of course, be combined; and conceptions of meaning positing this combination have repeatedly been propounded in the history of philosophy. Two versions of the combined conception are relevant here. While holding that reference is the sole function of words, one may also posit that the referents are not extra-mental things but perceptions. Or one may retain unmodified the assumption that words refer to extra-mental things but invoke perceptions for the purpose of explaining the nature of reference. That is, one may hold that in order for word «X» to refer to thing X speakers must come to a certain agreement, the basis of which is the speakers' respective perceptions of X.

Gorgias' elenchus is especially devastating vis-à-vis those who would opt to combine the two assumptions in the manner just indicated⁴⁰. The categorial argument and the argument from perceptual sameness would, in this case, be not distinct attacks on alternate targets but well-staged phases in a single attack. For if one sought to evade the force of the categorial argument by countering that words refer to things by virtue of a certain *nomos*, the conventions of usage, Gorgias could come back with the observation that in order for *nomos* to take hold, speakers of the language must have convergent experiences. If what I call «X» and what you call «X» are not identical, or at least exactly similar, the *nomos* we have adopted is bound to be abrogated.

It is instructive for us to recall the wider context within which analogues of Gorgias' puzzles of perceptual sameness came to be deployed by philosophers in our century. Russell, in his «Logical Atomism» phase, and the early positivists of the Vienna Circle had argued that the meanings of words are, in the final analysis, sense data (a famous case of what I just referred to as the «combined conception»). Critics were soon to

point out that such a view led inevitably to a predicament of linguistic solipsism: only a private language would have the proper semantic grounding; communication would be a hit-and-miss affair drawing on devices of analogy and psychological suggestion⁴¹. Russell had anticipated this difficulty, but found a way of making virtue out of necessity: «When one person uses a word, he does not mean by it the same thing as another person means by it. I have often heard it said that that is a misfortune. That is a mistake. ... [S]ince different people are acquainted with different objects, they would not be able to talk to each other unless they attached quite different meanings to their words. ... It would be altogether incredibly inconvenient to have an unambiguous language, and therefore mercifully we have not got one»⁴². It remained for the later Wittgenstein to undercut the ideational conception of meaning that led to linguistic solipsism. The tables were turned on the positivists: it is precisely a private language that is not possible. Here is how Wittgenstein handles the Gorgianic puzzle of sameness of perception in the intersubjective case:

We said that there were cases in which we should say that the person sees green what I see red. Now the question suggests itself: if this can be so at all, why should it not always be the case? ... But then it is clear that the very idea of seeing red loses its use if we can never know if the other does not see something utterly different⁴³.

And here is how Wittgenstein handles the puzzle in the intra-subjective case:

What if someone asked: "How do I know that what I call seeing red isn't an *entirely* different experience every time? and that I am not deluded into thinking that it is the same or nearly the same?" Here again the answer "I can't know" and the subsequent removal of the question⁴⁴.

IV

A standard alternative to the referential and ideational conceptions of meaning is the behavioral conception. In J. B.

Watson's classical statement, «Words function in the matter of calling out responses exactly as did the objects for which the words serve as substitutes»⁴⁵. Thus the effect of the utterance «Stop!» on the person hearing it would be the same as that of a physical barrier or some form of blocking action. Conversely, words are substitute responses⁴⁶. Instead of jumping for joy, I say «Hurrah!»; instead of writhing and thrashing from pain, I say «It hurts!». These substitute responses may in turn become substitute stimuli for other persons who may be within hearing⁴⁷. Words, accordingly, are devices of pretense and make-believe in a game humans are inextricably and universally drawn into, from childhood on. There may be no one or nothing physically blocking my path, but the word «Stop!» arrests my movement. My friend may be calm and smiling, but his saying «It hurts!» prompts me to treat him as though he had been writhing and thrashing from pain. The right question to ask about a word is not «What does it stand for?» or «What image does it bring to mind?», but rather «What is its function?», «What effects does it have on speakers of the language?» This conception of meaning is, of course, especially apt in the case of such utterances as imperatives and interjections. But we are concerned here with the generalization of the conception into the view that the meaning of all utterances can be accounted for in terms of a behavioral stimulus-response connection — a view widely held by linguists, psychologists, and philosophers in recent decades.

This is just the sort of view we find espoused by Gorgias in his celebration of the powers of *logos* in *Helen*⁴⁸. He starts with the famous remark, «*logos* is a grand potentate [or "a powerful executive", *dynastēs megas*] who can, by means of an extremely tenuous and altogether invisible body accomplish effects that are utterly divine» (B11 (8)). The contrast between the diminutive substance of *logos* and the magnitude of its effects reaffirms the categorial gulf between words and things. What in the MXG appeared as a puzzle is now the point of departure toward an alternative conception. Gorgias proceeds by drawing support for his thesis from a variety of contexts. First case in point: the use of words in the theater. What is

important about his choice of that particular context is that the events played out on the stage are of *no real concern* to us: «in response to the happy and unhappy occurrences affecting things and bodies that are not one's own, the soul comes itself (*idion*) to experience a certain emotion, through the *logoi*» (B11 (9)). One could hardly ask for a better illustration of the conception of words as substitute stimuli. Gorgias' second case in point is the use of words in temple medicine: «divinely inspired spells (*epōidai*) by means of *logoi* take away pain and bring on pleasure» (B11 (10))⁴⁹. The modern analogue would be the use of words in psychotherapy.

A critic of Gorgias might have objected at this point that the behavioral conception of meaning can hardly do justice to the use of *logos* in contexts of scientific inquiry, or generally in contexts of argument. Gorgias was ready with a rejoinder. At B11 (13) he takes up the three contexts that might be considered least favorable to his view: «first, the *logoi* of cosmologists (*meteōrologous*)⁵⁰ who, exchanging one opinion for another — removing one and instilling another — make what is hidden and hardly credible (*ta apista kai adēla*) appear evident (*phainesthai*) to the eyes of opinion». Here Gorgias touches on the thorny problem of the semantics of theoretical terms. Since theoretical entities are not accessible to observation, the language we employ in introducing and describing such entities cannot be based directly either on the things of the familiar and manifest world or on our repertoire of experiences. We resort to analogies, metonymy, heuristic devices, make-believe, psychological prompting. So the context of scientific inquiry, argues Gorgias, far from discrediting the conception of words as substitute stimuli rather serves to uphold that conception.

As for the use of *logoi* in argument, Gorgias has ready rejoinders in the second half of B11 (13): «second, forensic contests,⁵¹ in which a particular *logos* excites and persuades a huge crowd — a written *logos* prepared with oratorical skill, not one spoken in truth. Third, the moots of philosophical *logoi*, in which merely (*kai*) the quickness of thought [of one party] manifestly makes confidence [by another party] in an opinion appear easily changeable». What Gorgias is saying here

in that the crucial function of *logos* in argument — whether in a court of law or in disinterested friendly debate — is not to represent reality but to bring about a change of opinion.

The celebration of *logos* concludes with the famous comparison of the power of *logos* with that of drugs: «Just as different drugs draw different humors from the body, and some put an end to disease while others put an end to life, so too wiht *logoi*: on those who hear them, some cause pain, others pleasure, some cause fear, others instill courage, and still others poison and bewitch the soul through some sort of ruinous persuasion» (B11 (14)). If only we changed the archaic expression of «drawing out humors» to the behaviorist idiom of «eliciting a physiological reaction», this sentence could just as well have been written by such advocates of the stimulus-response conception of meaning as Leonard Bloomfield, or B. F. Skinner, or C. L. Stevenson⁵².

NOTES

¹ Calogero, p. 262.

² Indeed, though Calogero is surely right in seeing Gorgias as a relativist, in a suitably broad sense of the term, the Protagorean *homo mensura* does not, and properly cannot, play any role in Gorgias' argument concerning incommunicability: see below, n. 30.

³ For the text, which is not included in Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, see Diels (1900) or Untersteiner, who prints essentially Diels' text. We now have a fresh critical edition, with French translation and extensive commentary: Cassin (1980). Unfortunately Cassin, who analyzes the text with considerable philosophical acuity and literary sensitivity, adheres to ultra-conservative principles of editorship, often preserving readings that are manifestly corrupt. The text of MXG is so poorly preserved that extensive philological restoration is unavoidable. It is well to remember that one of the scribes felt desperate enough to write on the margin: τὸ πρωτότυπον λίαν ἐσφαλμένον, καὶ μὴ τις μοι μεμψέτω καθὼς γὰρ ὁρῶ. οὕτω γράφω (The original contains many errors; no one should blame me; as I see things, so do I copy them). — For English translations of MXG, see Loveday-Forster, in the Oxford translation of Aristotle, and Hett in the Loeb Aristotle.

⁴ Passim, but esp. pp. 161-170.

⁵ The text of the Sextus paraphrase is most easily available in Diels-Kranz (82B3) and in Bury. — For criticism of Newiger's thesis of dependence, see Guthrie, pp. 706-707; Graeser, pp. 64-69; Kerferd, «Interpretation», p. 321.

⁶ Cf. Loenen (1959), pp. 197-198.

⁷ Kerferd, *Movement*, p. 99, endorses this weak reading of Gorgias' argument. Cf. Kerferd, «Meaning», p. 219: «the majority of such externally existing objects are incapable of being communicated by words» (emphasis mine).

⁸ The MXG text explicitly compares vision-and-its-objects with hearing-and-its-objects, then implicitly both of these with *logos*-and-its-objects. In Sextus the analogy between the two sensory domains is marked by ἐναλλάξ (83) and ἀνάπαλιν (84); but the καθάπερ οὕτως construction develops a point that has no exact counterpart in MXG. See below.

⁹ Gigon, p. 110; cf. Kerferd, «Meaning», pp. 323-324. For criticism, see Sicking, pp. 395-396.

¹⁰ I presume this is also the construe of Bury, who translates «and not being [subject "the existent", τὸ ὄν] speech...», even though he prints μὴ ὄν [subject would have to be λόγος]. Cf. George Kennedy in Sprague, p. 46; Robinson, p. 298; Barnes, vol. 2, p. 169; and Kerferd, «Interpretation», p. 216. See also Newiger, p. 163 n. 45.

¹¹ I read αἰτεῖ with the MSS — Diels adopts the emendation αὐτό, proposed by Apelt. Cassin, whose preserving of αἰτεῖ prompted me to reconsider whether emendation was necessary in this instance, does not treat αἰτεῖ as parenthetical; she argues for having αἰτεῖ govern παρ' ἄλλου, which results in a construction I find rather choppy (pp. 541, 543-544). Her construction is again unlikely at 980b4, where she rejects the emendation ἐτέρῳ in favor of the attested reading ἐτέρου. Kerferd, «Meaning», p. 217, makes a more plausible proposal for staying close to the MSS: ἐτέρου του [= enclitic equivalent of τινός]; but the natural construction in that case would be: «sign of some other thing», which is unsatisfactory (only one «thing» is at issue). The translation Kerferd actually offers is: «some sign (taken) from something which is different».

¹² Kerferd has Gorgias propounding six «gulfs»: (A) one sense-faculty and another; (B) *logos* and things; (C) *logos* and sense-impression; (D) sense-impressions and thoughts; (E) one man's sense impression and those of another man; (F) one man's thoughts and another man's thoughts. See «Interpretation», pp. 324-325; cf. «Meaning», pp. 218-221.

¹³ Kerferd tries to account for the exception clause by proposing that Gorgias envisages a situation of simultaneous, or nearly simultaneous, perception of the object at issue by speaker and listener. See «Interpretation», p. 324: «[an unintelligible] shout by one man may alert the attention of the other towards an object, provided it is *present* to his sight» [emphasis in the original]. But our text reads ἰδὼν ... <ἀκο>ύσας (Cook Wilson's restoration, adopted by Diels), «having seen ... having heard»; not ὁρῶν ... ἀκούων, «as he currently sees ... as he currently hears».

¹⁴ This serious difficulty is overlooked by Loenen, pp. 196-199, and Newiger, pp. 155, 164, 175-180. Kerferd is aware of it, but chooses to play it down. Cf. preceding note.

¹⁵ Yet this is precisely the position of Newiger, p. 179. «auf der Grundlage der auf der Wahrnehmung beruhenden Erfahrung ist es auch möglich, einen Gedanken weiterzugeben und mit einem anderen zu teilen». Cf. p. 176: «Man ist versucht mit John Locke zu sagen: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu».

¹⁶ That for many empiricists reality is a construction out of sense data is, of course, a separate issue.

¹⁷ This, too, is overlooked by Loenen and Newiger (see two preceding notes). For criticism, see Graeser, p. 69.

¹⁸ Here I am developing a suggestion made by my colleagues Richard

McKim and Sarah Waterlow Broadie in the course of a discussion of an early version of this paper.

¹⁹ It has been claimed that there is a responsion between MXG 980b3-8 and Sextus VII. 85. See Newiger, pp. 163-164. But a striking feature of the MXG passage, the repeated occurrence of verbs of mental awareness (ἐννοεῖ, ἐννοήσῃ, διανοεῖσθαι) is conspicuously absent in Sextus VII. 85.

²⁰ One manuscript reads λεκτά, rather than λόγους. In the second colon the reading is οὐδείς ἕτερον ἑτέρῳ ταῦτόν ἐννοεῖ, which is preserved by Cassin and given a rather willful translation (pp. 554 and 559). Diels, sensibly, follows the early nineteenth century editor Foss in deleting ἕτερον.

²¹ Presumably Gorgias, or the anonymous author of MXG, avoids dwelling on the obvious. The absence of explicitness has prompted Newiger to make the rather misleading comment: «im 3., der Nichtmittelbarkeit gewidmeten Teil fast mehr von Erkennen als vom Reden [die Rede ist]» (p. 170).

²² «Happens to know» renders the subjunctive γιγνώσκη.

²³ At b13-14 I read ἐν τῷ αὐτῷ, <εἷς>, with Newiger, p. 156 n. 22. The restoration in Diels (1900), ἐν τῷ αὐτῷ εἷη [masculine plural subject], <εἷς>, is grammatically unacceptable, as Calogero has pointed out, p. 256 n. 60.

²⁴ While the sense «alike» is quite apt for ὅμοιος at b12, at b14 the translation «same» works better: below, pp. 615-620-622.

²⁵ That πλείοσι at b10 is masculine is made clear when its reiteration at b11 is picked up at b12-13 by αὐτοῖς ... ἐκείνοις, which unmistakably refer to speaker and listener.

²⁶ Compare the question at the start of this exchange with the remark by Hylas in the third of Berkeley's *Three Dialogues*, p. 80: «But the same idea which is in my mind, cannot be in yours, or in any other mind». And for a parallel to the answer in my exchange, compare Philonous' answer: «... men are used to apply the *same* where no distinction or variety is perceived».

²⁷ *An Inquiry Concerning Human Understanding*, sec. II; *A Treatise of Human Nature*, book I, part I, sec. I.

²⁸ Gigon, p. 212.

²⁹ Cited by Newiger, p. 157.

³⁰ It would similarly be poor strategy for Gorgias to rely on a thesis of radical subjectivism, like that of Protagoras: cf. Kerferd, «Meaning», p. 220. In this connection, Calogero's thesis of the ideological affinity between Gorgias and Protagoras needs to be modified.

³¹ Note πάλαι, «of old», at b16.

³² Cf. above, pp. 610-611.

³³ In the paragraphs that follow, I draw on the discussion of alternative «theories of meaning» in Alston, pp. 10-25.

³⁴ A representative exponent of the referential conception is the early Russell: «Words all have meaning, in the simple sense that they are symbols which stand for something other than themselves» (cf. Gorgias' σημείω τινὶ ἑτέρῳ τοῦ πράγματος). This astonishingly sweeping remark comes from *Principles*, p. 47; italics in the original omitted here. For a discussion of the referential theory of meaning, see Alston, pp. 12-22.

³⁵ Cf. Kerferd, «Meaning», p. 218.

³⁶ See Stevenson, p. 42. Cf. Alston, pp. 20-21: «For example, the phrase "the father of pragmatism" refers to C. S. Peirce. If the meaning of that phrase were identical with its reference, we would have to be able to say, both intelligibly and truly, that the meaning of "the father of pragmatism" was married twice and that the meaning often wrote reviews for the *Nation*. Meanings, however, do not get married and they do not write reviews».

³⁷ The most famous exponent of the ideational conception, is of course, John Locke, who, however, formulates a combined ideational-referential version: «Words, in their primary or immediate signification, stand for nothing but the ideas in the mind of him that uses them» (*An Essay Concerning Human Understanding*, book III, ch. 2, sec. 2; cf. ch. 2, passim). A representative modern exponent of the pure version is Ullmann: «If I hear the name "table", I shall think of a table; if I think of a table, I shall articulate the name if required» (pp. 69-70). For a critical discussion, see Alston, pp. 22-25; Lyons, pp. 96-99, 113-114.

³⁸ Page 25.

³⁹ Page 206. Ayer here presents not his own view but a view that «was current, at one time, in the Vienna Circle».

⁴⁰ Kerferd reaches a markedly different conclusion. According to him, Gorgias actually *endorses* the ideational conception of meaning. Cf. «Meaning», p. 221: «although words do represent thoughts, it is not the case that they can *transfer* thoughts ... [Gorgias is] moving towards a view that meaning is to be understood because words are associated with thoughts or ideas in the mind». This interpretation postulates an unlikely disparity between the categorial argument and the arguments from perceptual identity. The former, accordingly, would indeed constitute a reduction to absurdity of the referential assumption; but the latter would not constitute a reduction to absurdity of the ideational assumption. At the end of the article Kerferd makes the further suggestion that Gorgias took «the vital first step. the rejection of a referential theory of meaning, along the path that was eventually to separate meaning from both objects referred *and* thoughts *and* to lead to the concept of Sinn in Frege's ter-

minology» (p. 221). Kerferd does recognize that Fregean *Sinn* is something quite other than «thought», in the psychological sense. Indeed, *Sinn* is essentially a public entity. But then, once «meaning» is understood as *Sinn*, skeptical arguments concerning the identity of mental contents in different minds are completely undercut. One might even say that a Gorgianic νόημα or ἔννοια would be the antithesis of Fregean *Sinn*. Besides, the twin of *Sinn* in Frege is *Bedeutung*, «reference»; Frege is certainly no sworn enemy of the referential theory. So I see no point at all in placing Gorgias at the start of a path that ultimately leads to Frege.

⁴¹ See Weinberg, pp. 200-207 and passim.

⁴² «The Philosophy of Logical Atomism» (1918), in Marsh, pp. 195-196.

⁴³ From «Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"», in Jones, p. 272.

⁴⁴ Ibid., p. 236.

⁴⁵ From Lyons, p. 125.

⁴⁶ Lyons, pp. 125-127.

⁴⁷ Loc. cit.

⁴⁸ The text is most easily accessible in Diels-Kranz and in Untersteiner, pp. 88-113. But there is now an excellent new critical edition with introduction, translation, and notes, in Italian, Donadi (1982). See also the very useful student edition by MacDowell, in the Bristol Classical Press series. For another English translation (by George Kennedy), see Sprague, pp. 50-54.

⁴⁹ For the use of incantations in temple medicine, see Lloyd, p. 42.

⁵⁰ Not «astronomers»; μετεωρολόγοι are those who *speculate* about the nature of things in the heavens. See Aristophanes *Nub.* 228, 1284; Plato *Ap.* 18B, 23B. Cf. Lloyd, p. 84 n. 129.

⁵¹ ἀναγκαίους ἀγῶνας, that is, contests that are under the «constraints» of political or juridical process, in contrast to free philosophical ἄμιλλαι. See Immisch, p. 32; Sykutris, p. 14 n. 3.

⁵² An abridgment, in Modern Greek, of an early version of this paper was presented at the First International Symposium on the Sophistic Movement organized by the Greek Philosophical Society and held in Athens 27-29 September 1982. That abridgement was published in the proceedings of the Athens conference: «Ὁ Γοργίας γιὰ τὴ λειτουργία τῆς γλώσσας», in Ἡ ἀρχαία σοφιστική: *The Sophistic Movement* (Athens, 1984), pp. 223-231. The full early version also received the benefit of criticism at presentations at my home university and at the Philosophy Seminar of the University of Bern. I learned much from my interlocutors both on these three occasions as well as in exchanges at the Lentini-Catania conference. I would like to add special thanks, for major critical comments and for other direct assistance, to Geoffrey Lloyd, Sarah Wa-

terlow Broadie, Rick McKim, Rick Benitez, and Larry Schrenk. — The bulk of the research and writing for this study was done in 1982, when I held a Fellowship for Independent Study and Research awarded by the National Endowment for the Humanities. I express my deep gratitude to the Endowment for the award.

WORKS CITED

- Alston, William P., *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, N. J., 1964).
- Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth, Middlesex, 1956).
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, 2 vols. (London, 1979).
- Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* [orig. publ. 1713], ed. Robert Merrihew Adams (Indianapolis, 1979).
- Bury, R. G., trans., *Sextus Empiricus with an English Translation*, 4 vols., Loeb Classical Library (Cambridge, Massachusetts, 1935) [the paraphrase of Gorgias' *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* is in *Adv. math.* VII 65-87, which in Bury's edition is found in vol. 2, «Against the Logicians», I. 65-87].
- Calogero, Guido, *Studi sull'Eleatismo* (Rome, 1932; rev. ed., Florence, 1977) [page references to the revised edition].
- Cassin, Barbara, *Si Parménide: Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia, Edition critique et commentaire*, Cahiers de philologie, 4 (Lille, 1980).
- Classen, Carl Joachim, *Sophistik, Wege der Forshung*, 187 (Darmstadt, 1976).
- Cook Wilson, J. «Apelt's Pseudo-Aristotelian Treatises» [= critical notice of Otto Apelt's *Aristotelis quae feruntur De Plantis, De Mirabilibus Auscultationibus, Ventorum Situs et Nomina, De Melisso Xenophane Gorgia*], *The Classical Review*, 6 (1892), 16-19, 100-107, 156-162, 209-214, 441-446; and 7 (1893), 33-39.
- Diels, Hermann, «Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus», *Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin, 1900), pp. 1-40 [cited as Diels (1900)].
- , *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th ed., rev. W. Kranz, 3 vols. (Berlin, 1952) [cited as Diels-Kranz].
- Donadi, Francesco, *Gorgia Encomio di Elena*, Università di Padova, *Bollettino dell'istituto di filologia greca*, suppl. 7 (Rome, 1982).
- Hume, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. by Charles W. Hendel (New York, 1955).
- , *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1888).

- Gigon, Olof, «Gorgias "Über das Nichtsein"», *Hermes*, 71 (1936), 186-213; repr. in his *Studien zur antiken Philosophie* (Berlin, 1972), pp. 69-97 [page references to the former].
- Graeser, Andreas, «Vier Bücher zur Eleatik», *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 230 (1978), 37-69.
- Guthrie, W. K. C., Review of H.-J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, *Gnomon*, 45 (1975), 705-708.
- Hett, W. S., trans., Aristotle, *Minor Works*, Loeb Classical Library (Cambridge, Massachusetts, 1936).
- Immisch, O., *Gorgiae Helena* (Berlin and Leipzig, 1927).
- Jones, O. R., ed., *The Private Language Argument* (London, 1971).
- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981).
- , «The Interpretation of Gorgias' Treatise Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως», *Deucalion*, 36 (1981), 319-327 [published 1983].
- , «Meaning and Reference: Gorgias and the Relation Between Language and Reality», in 'Η Ἀρχαία Σοφιστική: Papers Read at the First International Symposium on the Sophistic Movement Organised by the Greek Philosophical Society, 27-29 Sept. 1982 (Athens, 1984), pp. 215-222.
- Lloyd, G. E. R., *Magic, Reason and Experience* (Cambridge, 1979).
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch (Oxford, 1975).
- Loenen, J. H. M. M., *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* (Assen, 1959).
- Loveday, T. and E. S. Forster, trans., *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, in *The Works of Aristotle*, Translated into English under the Editorship of W. D. Ross, vol. 6, *Opuscula* (Oxford, 1913).
- Lyons, John, *Semantics*, 2 vols. (Cambridge, 1977).
- MacDowell, D. M., *Gorgias Encomium of Helen: Edited with Introduction, Notes and Translation* (Bristol, 1982).
- Newiger, Hans-Joachim, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende* (Berlin, 1973).
- Robinson, John Mansley, *An Introduction to Early Greek Philosophy* (Boston, 1968).
- Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics* (London, 1903).
- , *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, ed. by Robert C. Marsh (London, 1956).
- Sicking, C. M. J., «Gorgias und die Philosophen», *Mnemosyne*, ser. 4, no. 17 (1964), 225-247; repr. in Classen, *Sophistik*, pp. 384-407 [page references to the latter].
- Sprague, Rosamond Kent, ed., *The Older Sophists: A Complete Translation*

- tion by Several Hands of the Fragments (Columbia, South Carolina, 1972).
- Stevenson, Charles L. *Ethics and Language* (New Haven, 1944).
- Sykutris, Johannes, Review of O. Immisch, *Gorgiae Helena*, *Gnomon*, 4 (1928), 11-18.
- Ullmann, Stephen, *The Principles of Semantics* (Glasgow, 1957).
- Weinberg, Julius Rudolph, *An Examination of Logical Positivism* (London, 1936).

I N D I C E

<i>Presentazione</i>	pag. 7
<i>Inaugurazione del Convegno</i>	» 9

PRIMA GIORNATA

<i>C. J. Classen</i> , Gorgias in der antiken Tradition	» 17
<i>C. Natali</i> , Evitare Gorgia: la posizione di Isocrate verso il suo maestro	» 45
<i>O. Longo</i> , La retorica di Gorgia: tecnica della persuasione ed esercizio del potere	» 57
<i>W. Leszl</i> , Il potere della parola in Gorgia e in Platone	» 65
<i>E. Riondato</i> , La «pragmateia» di Gorgia secondo Aristotele	» 81
<i>A. Capizzi</i> , Gorgia filosofo o retore?	» 97
<i>L. Rossetti</i> , Lo scambio <i>secundum quid/simpliciter</i> nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος	» 107
<i>A. Montano</i> , Λόγος ed αἰσθησις nel discorso gorgiano sulla realtà	» 119
<i>P. Cosenza</i> , Gorgia e le origini della logica	» 145
<i>S. Arcoleo</i> , Gorgia nella testimonianza di Aristotele e di Hegel	» 157
<i>G. Mazzara</i> , Unità metodologica e concettuale nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος e nelle opere epidittiche <i>Elena</i> e <i>Palamede</i>	» 171

SECONDA GIORNATA

<i>T. J. Saunders</i> , Gorgias' psychology in the history of the free-will problem	pag. 209
<i>K. Döring</i> , Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?	» 229
<i>J. Mansfeld</i> , Historical and philosophical aspects of Gorgias' «On what is not»	» 243
<i>G. Martano</i> , L'ambivalenza del «logos» e l'esigenza della scelta: Gorgia, Prodicò, Luciano	» 273
<i>L. Montoneri</i> , La dialettica gorgiana nel trattato Περὶ τοῦ μὴ ὄντος	» 283
<i>B. Cassin</i> , Gorgias critique de Parménide	» 299
<i>M. Wesoly</i> , Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste	» 311
<i>A. Zadro</i> , Gorgia e la retorica nella prospettiva epistemologica di G. E. R. Lloyd	» 343
<i>R. Laurenti</i> , Le citazioni di Gorgia in Aristotele	» 357
<i>G. Basta Donzelli</i> , La colpa di Elena: Gorgia ed Euripide a confronto	» 389
<i>M. L. Silvestre</i> , Una lettura aristotelica di Gorgia: le ragioni di un silenzio	» 411
<i>J. C. Capriglione</i> , Elena tra Gorgia e Isocrate ovvero se l'amore diventa politica	» 429

TERZA GIORNATA

<i>G. Casertano</i> , La legge e il piacere: Antifonte B 44 DK	» 447
<i>S. Pricoco</i> , Gorgia e la sofistica nella tradizione latina da Cicerone ai cristiani	» 459
<i>F. Donadi</i> , Considerazioni in margine all'«Encomio di Elena»	» 479
<i>S. Zeppi</i> , Il protagorismo gnoseologico di Gorgia	» 491
<i>L. Pepe</i> , Su di un passo del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος (DK82B3)	» 501

- L. Palumbo*, Evento ed interpretazione nell'«Encomio di Elena» e nella «Difesa di Palamede» . . . pag. 511
- G. Tortora*, Il senso del *καίρός* in Gorgia . . . » 537

QUARTA GIORNATA

- O. Gigon*, Gorgias bei Platon . . . » 567
- G. B. Kerferd*, Gorgias and Empedocles . . . » 595
- A. P. D. Mourelatos*, Gorgias on the function of language . . . » 607

Finito di stampare
nel dicembre 1994
dalla POLISTAMPA
Via E. Pantano 111
Catania



